17e ANNÉE (2e SÉRIE). **No 25** 20 JUIN 1895.
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES
DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**,
Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**,
Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous avez promis, voilà longtemps déjà, un article sur les *Affaires de Hongrie*, dont on parle plus que jamais. Nous venons vous rappeler votre promesse. Nous vous rappelons aussi que nous voudrions bien vous voir traiter le sujet avec l'ampleur d'exposition et les développements qui ont répandu tant d'intérêt et de clarté sur votre *Culturkampf* prussien. Il y avait longtemps que nous lisions, dans les journaux et revues, des articles sur ce *Culturkampf*, mais c'est vous qui le premier nous avez aidés à y voir clair. Que nous serions heureux si vous vouliez bien faire la même chose pour ce qu'on appelle quelquefois le *Culturkampf hongrois !* Impossible de se reconnaitre à travers les articles de journaux. Evidemment les journalistes nous supposent plus savants que nous ne sommes, à moins qu'eux-mêmes ne soient aussi ignorants que nous. Il est facile, vraiment, de transcrire et juxtaposer des dépêches comme ils le font. Donc, qu'est-ce que ce *Culturkampf hongrois ?* son origine, ses causes, ses développements ? où sévit-il ? qu'est-ce vraiment que cette Hongrie, où l'on nous fait voir tant de peuples différents, Magyars, Roumains, Saxons, Croates, Dalmates, etc. ? Quand il est question de ce bizarre Empire austro-hongrois, toutes nos notions de géographie se brouillent. Dites-nous un peu comment tout cela fonctionne. — Puis, sur cette question des lois politico-religieuses en Hongrie, viennent ou du moins semblent venir s'en greffer, si l'on en croit les journaux, une foule d'autres : question des nationalités, séparatisme hongrois, question Kossuth père et fils, Roumains de Transylvanie, Tziganes, Croates, orthodoxie grecque, etc. Que de confusion dans tout cela, c'est-à-dire dans nos cervelles !

Vous nous avez charitablement averti que vous ne vouliez pas faire de politique dans l'*Ami*. Mon Dieu ! peut-être allez-vous nous accuser de chercher à vous lancer dans la politique malgré vous ! Mais pourtant, il nous semble bien que, de tout ce que nous venons de dire, rien ne doit rester complètement étranger à l'Eglise, et que l'Eglise enfin trouvera bien un rôle à remplir dans la politique du XXe siècle, et que ce rôle, tout le monde le lui offrira, et plus tôt peut-être qu'elle ne le désirerait ?

R. — Et vous avez raison. Ce que nous fuyons de la politique, ce sont ses mesquineries, ses intrigues, ses combinaisons éphémères, sa diplomatie à courte vue. Ce que nous en retenons comme notre domaine propre, c'est le côté supérieur, surnaturel, par où elle touche et touchera toujours à l'économie de la Providence divine, aux destinées de l'Eglise, au salut des âmes.

Le divorce entre l'Eglise et la politique, entre la morale chrétienne et la morale gouvernementale, n'a jamais été notre erreur. C'est de ce divorce qu'est née l'Europe moderne, et c'est pourquoi l'Europe moderne est mal faite. A travers des péripéties diverses, Renaissance, Réforme, Absolutisme, Révolution, Césarisme, l'Europe a essayé de se constituer en dehors de l'Eglise et des lois éternelles que l'Eglise seule a mission de promulguer et de maintenir à l'encontre des passions humaines. Aujourd'hui, l'épreuve est faite, le désarroi est universel ; l'édifice politique, social, intellectuel aussi, craque de toutes parts. De toutes parts on voit la société laïque se retourner spontanément, parfois à la dérobée, vers l'Eglise, et tous les courants de l'opinion publique et de la pensée laïque refluer vers cette Papauté à laquelle quatre siècles de sécularisation plus ou moins violente avaient prétendu fermer l'accès de la scène publique européenne. A travers bien des convulsions sans doute, le XXe siècle sera trop heureux de travailler à la réalisation du programme politique, social, intellectuel qu'ont tracé les Encycliques de Léon XIII.

Entre toutes les créations de l'Europe moderne, l'Autriche-Hongrie est assurément la plus étrange, une de celles qui sont destinées à se disloquer au premier choc. Tout est confus dans cette vaste monarchie : races, langues, religions, traditions historiques, tout s'y heurte. De l'incident le plus insignifiant naissent tout de suite des conflits aigus. Les antagonismes dont l'irréductibilité fait le principal objet de la politique quotidienne, ont leurs racines et prennent une force énorme dans des traditions séculaires, comprimées parfois, vivaces toujours. Cette question du mariage civil hongrois a ses origines au XVIe siècle. Au XVIe siècle aussi remonte l'éternelle question Kossuth, cette question de loyalisme dont la Hongrie a tou-

jours fait un épouvantail pour les Habsbourg. Plus haut encore, dans les âges écoulés, nous trouvons le germe des revendications croates et roumaines. Et ainsi de suite, pour tout ce qui touche à l'Autriche-Hongrie. Ici nous sommes aux portes de l'Orient. Ici l'on vit de souvenirs, de traditions. Ici beaucoup de choses échappent à la mobilité qui renouvelle si souvent le décor de notre Europe occidentale. Ici la logique des faits se déroule avec une inflexibilité tranquille que rien ne fait dévier. Ici, plus qu'ailleurs, il faut se rappeler et appliquer le précepte de Bossuet :

« Comme dans toutes les affaires il y a ce qui les prépare, ce qui détermine à les entreprendre et ce qui les fait réussir, la vraie science de l'histoire est de remarquer dans chaque temps ces secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver. En effet, il ne suffit pas seulement de regarder devant ses yeux, c'est-à-dire de considérer ces grands évènements qui décident tout à coup de la fortune des empires. Qui veut entendre à fond les choses humaines doit les reprendre de plus haut. »

Premièrement donc, nous allons vous rappeler et vous retracer les grandes lignes de la carte politique où sont découpés et groupés d'une façon si bizarre les pays du Moyen-Danube.

Deuxièmement, nous remonterons à l'origine historique de cet état de choses, aux diverses péripéties à travers lesquelles il s'est développé.

Et ces prémisses posées, il sera possible de se rendre compte de l'étendue et de la portée de l'agitation actuelle.

§ I. — *La monarchie austro-hongroise. Le dualisme politique et les luttes de races.*

Au point de vue politique, l'Autriche-Hongrie, son nom l'indique, est sous le régime *dualiste*. On distingue la *Cisleithanie*, ou pays situés en deçà de la Leitha (affluent du Danube, rive droite), et la *Transleithanie*, ou pays situés au-delà de la Leitha.

La *Cisleithanie*, avec Vienne pour capitale, compend, outre l'Autriche proprement dite, les pays de la couronne de Saint-Wenceslas (Bohême et Moravie), les débris de l'ancienne Pologne, la Bukowine, Salzbourg, la Styrie, la Carinthie, la Carniole, le Tyrol, la Dalmatie et l'Istrie.

La *Transleithanie*, avec Pesth pour capitale, comprend la Hongrie d'abord, puis la Transylvanie, la Croatie, la Slavonie, les Confins-militaires.

Le souverain est commun aux deux parties de la monarchie. En Cisleithanie il a le titre d'empereur; en Transleithanie, celui de roi. Lui donner le titre d'empereur, en Transleithanie, passerait facilement pour un crime de lèse-Hongrie. On l'a vu, l'an passé, lors du procès des Roumains de Transylvanie, à qui l'on reprochait, entre autres choses, d'avoir adressé leur memorandum à l'empereur d'Autriche et non au roi de Hongrie.

Outre le souverain, la guerre, la marine militaire, la diplomatie sont aussi affaires communes, réglées par les *délégations* que nomment, à nombre égal, les Parlements des deux pays.

Tel est le dualisme austro-hongrois : Vienne et la Cisleitanie aux Allemands, Pesth et le Transleitanie aux Magyars. En soi, le dualisme est un système comme un autre. S'il n'y avait, dans la monarchie, qu'Allemands et Magyars, on ne verrait pas d'inconvénients à une transaction qui confinerait les Allemands à Vienne et les Magyars à Pesth. Mais Allemands et Magyars ne sont qu'une minorité dans les immenses domaines de François-Joseph. Sur les 40 millions d'habitants que compte l'Autriche-Hongrie, il y a moins de 10 millions d'Allemands et 6 millions de Magyars, mais *20 millions de Slaves*, 3 millions de Roumains et 600.000 Italiens (nous ne mentionnons que pour mémoire les Juifs, qui sont au nombre de plus d'un million, mais ne sauraient se dire opprimés, malgré certaines entraves légales qui ne gênent nullement, en fait, leur action). Les Slaves eux-mêmes se subdivisent en une foule de groupes ethniques différents : *Tchèques* et *Moraves* au Nord, *Polonais* en Galicie, *Slovaques* et *Ruthènes* (ou *Petits-Russes*) sur les Carpathes, *Dalmates*, *Croates*, *Slovènes* au Sud-Ouest, *Serbes* de Hongrie dans le Banat et les territoires riverains du Danube. Chacun de ces groupes a gardé son originalité, ses traditions, sa langue. Et ces langues ne sont pas de ces patois qu'on puisse comparer à ceux qui se parlent encore sur quelques points de la France : chacune a ses règles, son histoire, sa littérature. La rédaction des journaux et revues qui se publient dans la monarchie comporte l'emploi de dix-sept idiomes différents. A Vienne on entend toutes les langues (sauf l'allemand, a-t-on dit).

Dès lors, pourquoi ce dualisme, qui semble ne reconnaître officiellement que deux nationalités, et supprimer toutes les autres ? Dans une agglomération polyethnique de cette nature, un seul système serait possible et juste : le système *fédératif*. Et c'est précisément ce système que les Slaves n'ont cessé de réclamer à grands cris depuis 50 ans ; et François-Joseph n'eût pas été éloigné de le leur octroyer. Mais les Magyars n'en ont jamais voulu ; et de leur résistance est sorti le compromis de 1867 qui a établi le dualisme.

Encore, est-ce bien dualisme qu'il faut dire? Dualisme dans le texte de la Constitution, oui. En fait, les Magyars imposent leurs volontés à Vienne comme à Pesth. C'est à leur profit principalement et presque uniquement que fonctionne le dualisme. S'ils y tiennent, c'est qu'ils y trouvent le plus sûr secret de faire la loi au reste de la monarchie. A la moindre velléité de résistanee qu'oppose François-Joseph, ils agitent le spectre de la Révolution, et l'empereur capitule. De sorte qu'en définitive, les 40 millions d'habitants de l'Autriche-Hongrie sont gouvernés par 6 millions de Magyars, et les Magyars eux-mêmes par une bande de francs-maçons plus ou moins cosmopolites. Beaucoup de

nos lecteurs se diront qu'il en est un peu ainsi ailleurs encore qu'en Autriche, et que, jamais autant qu'en ce siècle de suffrage universel et de gouvernement du peuple par le peuple, jamais autant on ne vit la voix authentique des peuples systématiquement étouffée, et leurs destinées remises à une poignée de sectaires et d'intrigants.

Peut-être de l'excès du mal sortira le bien. Si les Magyars maintiennent si tyranniquement leurs exigences, c'est qu'ils sentent que leur domination touche à sa fin. Ils sont débordés par le flot slave. Longtemps ils ont pu compter sur l'isolement qui faisait la faiblesse des diverses nationalités slaves. Celles-ci en effet sont géographiquement séparées les unes des autres par la vallée du Danube, qui est aux mains des Allemands et des Magyars; — séparées politiquement aussi, les unes étant rattachées à la Cisleithanie, les autres à la Transleithanie; — séparées par la langue, au point que deux Slaves de différents pays se rencontrant sont obligés de parler l'allemand, l'idiome de la race abhorrée; — séparées enfin par la religion, les uns étant catholiques (latins ou orientaux), d'autres protestants, d'autres schismatiques-grecs, d'autres enfin musulmans.

Mais aujourd'hui le mouvement de revendications nationales est si général, si accentué partout, non seulement chez les Slaves, mais chez les Roumains et les Italiens de l'Empire, qu'il semble bien que la Providence veuille enfin préparer les voies à une solution définitive, équitable. Le feu est aux quatre coins de la monarchie. Jamais les Diètes provinciales n'ont été aussi tumultueuses que cette année (janvier 1895). En Styrie (Graz), les huit députés Slovènes quittent bruyamment l'assemblée, à propos de l'affaire, assez insignifiante en soi, du lycée de Cilli. Même abstention en Gorigie, où la Diète (Goriz) a dû suspendre ses travaux. En Tyrol, voilà deux ans déjà que les députés italiens refusent toute coopération. En Istrie (Parenzo), la majorité italienne a brutalisé la minorité slave, et l'empereur a dû rendre un décret de dissolution. A Trieste, la majorité italienne ultra-libérale en appelle au Pape contre l'évêque qui avait ordonné une série de sermons en slovène dans une église de la ville. Même gâchis en Dalmatie, en Carniole, en Croatie. Les Roumains remplissent l'Europe de leurs lamentations. On ne trouve de satisfaits qu'en Galicie, chez les Polonais hypnotisés par le rêve d'une revanche contre les Russes. Quant aux Tchèques, il y a longtemps qu'ils marchent à la tête de l'opposition slave, et tout le monde compte sur eux pour donner le signal de la prochaine révolution, violente ou pacifique, comme ont fait les Magyars en 1848.

Et cette révolution n'est peut-être pas loin. Il est certain qu'au premier choc extérieur tout se désagrègera. Ce choc, tout le monde l'attend, le craint ou l'espère; mais il sera nécessaire. C'est toujours sous une pression étrangère que s'est modifiée l'Autriche. Austerlitz lui a arraché la couronne du Saint-Empire; Sadowa l'a chassée de l'Allemagne et a donné le signal du dualisme. Une troisième défaite inaugurera le règne du fédéralisme.

§ 2. — *Origine de cet état de choses et particulièrement de la tension qui existe entre l'Autriche et la Hongrie*

D'où vient un pareil état de choses? Comment s'est formée cette étrange agglomération qui répond si peu à notre idéal d'unification à outrance? Pour en trouver l'origine, il faut remonter au XVIe siècle, à l'époque où pour la première fois se groupèrent autour d'un Habsbourg les Etats danubiens menacés par les Turcs. Ici encore nous rencontrons la main néfaste de Charles-Quint, et cette ambition jamais assouvie qui lui aliéna tant de bonnes volontés et paralysa ou détourna ses meilleures intentions. En 1526, à la terrible bataille de Mohacs, dont la date (29 août) est encore pour tout bon Hongrois un jour de deuil national, les Turcs venaient d'anéantir la noblesse et la puissance de la Hongrie. Du même coup les deux couronnes de Hongrie et de Bohême étaient vacantes. Ni l'une ni l'autre du reste ne manquaient de compétiteurs. Pour la Bohême surtout, une demi-douzaine de princes allemands entraient sur les rangs, notamment le duc de Bavière qu'appuyait la France et qui eût eu des chances d'endiguer les progrès du protestantisme dans son nouveau royaume. Charles-Quint, qui déjà ne pouvait venir à bout de ses difficultés en Allemagne, Charles-Quint ne vit rien de mieux à faire que de charger encore sa Maison du poids des deux nouvelles couronnes. Grâce à ses intrigues, la Diète de Prague élut son frère Ferdinand roi de Bohême, et la diète de Presbourg suivit le même exemple pour la Hongrie. Et ainsi les Habsbourg, qui jusque-là ne possédaient que leurs terres héréditaires, c'est-à-dire les pays avoisinant le cours moyen du Danube, de Passau à Vienne, avec le Tyrol, la Styrie, la Carniole, l'Istrie, se trouvèrent tout à coup maîtres de presque tous les territoires qui composent aujourd'hui la monarchie austro-hongroise.

Maîtres? Pas encore; ou plutôt, à vrai dire, ils ne le furent jamais. La Diète de Bohême en 1526 réservait expressément « les droits de son indépendance nationale »; la Diète de Hongrie en faisait autant, et stipulait que les pays de la couronne de Saint-Etienne ne se confondraient jamais avec les autres possessions du souverain. Rien, dans ces réunions, qui ressemblât à la réunion de la Bourgogne, par exemple, ou de la Lorraine à la France. Ni Bohêmes ni Hongrois n'ont eu la pensée que l'Autriche s'agrandit à leurs dépens. De part et d'autre on ne consentait qu'une simple fédération défensive, pour arrêter les progrès des Turcs dans la vallée du Danube.

Et cette fédération était grosse de heurts et d'insurrections. Laissons la Bohême et les pays de la couronne de Saint-Wenceslas, qui du reste furent réduits complètement cent ans plus tard, après la bataille de la Montagne-Blanche (1620). C'est la Hongrie qui nous occupe.

Ces Hongrois ont toujours été un peuple à part en Europe. Tandis que toutes les races européennes se rattachent à la grande famille indo-germanique (cu indo-celtique, indo-européenne, comme on dit aussi, ou aryenne, pour employer une expression familière aux lecteurs de Drumont), eux, les Magyars, seuls de l'Europe, avec les Finnois et les Turcs, sont de la famille touranienne. Touraniens ils sont restés, par leur langue, leurs traditions, leurs légendes, et des restes des anciennes mœurs. Descendus, avec les Ottomans, du plateau de l'Asie centrale, ils n'ont jamais complètement abandonné les traditions des compagnons d'Attila. Solidement établis entre le Danube et la Theiss, dans cette mer d'herbes sans limites visibles ils ont retrouvé les steppes de l'Orient, et longtemps ils ont pu y garder leurs mœurs de nomades. Encore aujourd'hui ils ont la passion du cheval. « Le Hongrois est né à cheval », dit un vieil adage. Le Magyar passe sa vie à cheval. Autrefois ils tenaient leurs bruyantes diètes tous à cheval, le cimeterre à la main, dans la grande plaine de Rakos, près de Pesth. Et quand en 1867, au jour de son couronnement, le *roi* actuel, François-Joseph, à cheval, entouré de toute la noblesse à cheval, fit dresser quatre fois le fier animal sur ses jarrets et fendit l'air de son épée dans la direction des quatre points cardinaux, pour montrer que, de quelque côté de l'horizon qu'arrivât l'ennemi, il saurait le repousser, on se serait cru, non au XIXe siècle, mais en l'an 900, au temps où Arpad, élu par ses rudes guerriers, s'élançait sur le mont pannonien ; on se serait cru à la fabuleuse Etzelburg, à la cour d'Attila, où l'arrivée des Burgondes nous est décrite en traits éblouissants par le poète des Nibelungen. Fiers, braves, ils ont l'âme pleine des souvenirs d'un passé grandiose. Naïfs avec cela, c'est merveille de voir comme Allemands et Juifs s'entendent à les prendre par les grands sentiments. Ils adorent leur pays, leur « Mésopotamie ». *Extra Hungariam non est vita, aut si est vita non est ita :* « Hors de Hongrie, la vie n'est plus la vie », dit un de leurs anciens proverbes. D'où un orgueil national exalté parfois au-delà de toute mesure, la haine farouche du despotisme, ou de ce qui semble tel, l'opposition exagérée, hargneuse, parfois puérile, à tout ce qui semble, si peu que ce soit, devoir porter atteinte à l'indépendance magyare.

D'où la série d'insurrections formidables qui n'ont cessé de les mettre aux prises avec les Habsbourgs, à dater de l'année même où la diète de Presbourg offrait la couronne à Ferdinand d'Autriche. La diète, nous l'avons dit, réservait expressément l'indépendance de la Hongrie (1526) ; mais cette clause même ne parut pas suffisante à tous, et une autre diète assemblée à Stuhlweissenbourg élut pour roi Jean Zapolya woïvode de Transylvanie. Alors ce sont des guerres épouvantables. A chaque nouvelle tentative des Habsbourgs pour imposer le pouvoir absolu, répond une nouvelle et plus terrible insurrection, sous Maximilien et Rodolphe comme sous Ferdinand. Rodolphe accorde aux insurgés la très libérale pacification de Vienne (1606). Puis les Allemands recommencent à s'infiltrer dans le pays, et la Hongrie, de nouveau soulevée, arrache à Ferdinand II la paix de 1620. Elle récidive sous Ferdinand III, qui, serré de près par les Suédois, est obligé de passer sous les Fourches Caudines de Linz (1645). Léopold I, esprit d'une rare étroitesse et le moins sympathique des Habsbourgs, veut en finir. On lui a prêté ce mot : *Faciam Hungariam captivam, postea mendicam, deinde catholicam.* S'il ne l'a pas prononcé, en tous cas il l'a mis à exécution. On n'a pas idée des atrocités qui se commirent de part et d'autre, de 1666 à 1687. La Hongrie se changeait en un vaste désert. En 1687 elle était aux abois. Léopold en profita pour déclarer que désormais elle cesserait d'être royaume électif et serait comptée au nombre des terres héréditaires de la maison de Habsbourg. Il la croyait découragée. Point du tout. Dès 1701 nous la retrouvons en armes. Enfin Joseph Ier, qui avait succédé à Léopold, accorda la paix de Szathmar (1711) qui fut loyalement respectée pendant presque tout le XVIIIe siècle. Joseph II, qui aimait à tout brouiller, essaya d'y porter atteinte, et une nouvelle insurrection allait éclater, quand l'empereur jugea prudent de mettre à néant tous ses décrets et de restituer la couronne de Saint-Etienne qu'il avait fait transporter à Vienne. Puis vinrent les années de la terreur napoléonienne. Après 1814, Metternich, qui connaissait la Hongrie, lui laissa une Diète avec cinquante-deux comitats, qui constituaient la garantie de son autonomie nationale. En 1848, la révolution triomphe à Pesth comme à Milan, à Prague et à Vienne. Appuyée par les Slaves du Sud et les Russes, la répression fut sanglante. La Hongrie rentra dans le calme, jusqu'aux évènements de 1859 qui lui rendirent l'espoir. Elle allait courir aux armes si la rapide conclusion de la paix entre Napoléon III et Francois-Joseph ne l'eût amenée à chercher une solution plus pacifique. Un essai de Constitution fut lancé au commencement de 1861 (26 février, « Constitution de février »), qui ne contenta personne. De 1861 à 1866 ce sont des négociations sans fin. Le canon de Sadowa dispersa tous les nuages de la diplomatie, et le faible empereur d'Autriche dut consentir le compromis de 1867, qui établissait le dualisme et livrait les Slaves du Nord en proie aux Allemands, et les Slaves du Sud en proie aux Magyars. Quel boulet ce fut toujours que cette Hongrie pour la maison de Habsbourg !

Et le pis, c'est que toujours la question confessionnelle se mêlait aux revendications de l'indépendance nationale. Dès 1526 le protestantisme avait pénétré en Hongrie. Ses progrès y furent rapides, surtout dans la noblesse, qui, en Hongrie comme ailleurs, s'en fit un instrument de règne et de vol. Pendant tout le XVIe et le XVIIe siècles, les grands meneurs d'insurrection, les prôneurs de liberté, les Zapolya, les Bockskay, les Bethlen

Gabor, les Rakoczy, les Frangepan, les Zrinyi, les Vesselenyi, les Tœkœli, se donnaient comme de fervents adeptes du calvinisme. En réalité, ils se souciaient fort peu des intérêts de leur pays ; mais l'idée n'en faisait pas moins son chemin, que catholicisme signifiait servitude de la Hongrie et despotisme de l'Autriche, tandis que protestantisme était synonyme d'émancipation et de liberté. De là, en temps d'insurrection, des représailles atroces ; et, en tout temps, une question religieuse toujours brûlante, des difficultés sans cesse renaissantes, et même chez des catholiques et jusqu'au sein du clergé, une certaine défiance vis à vis de leur Eglise, vis à vis de Rome surtout, et des complaisances exagérées pour le protestantisme. — Qu'il en a coûté à l'Eglise, toujours et partout, d'avoir paru s'inféoder à un régime politique !

§ 3. — *La question des mariages mixtes en Hongrie jusqu'à la loi de 1868*

Or, entre toutes les difficultés religieuses, celle que créent les mariages mixtes est, on peut le dire, perpétuelle, quotidienne, dans les pays de confessions mêlées. Les conjoints étant l'un catholique, l'autre protestant, quelle religion suivront les enfants ? La pratique de l'Eglise n'a pas varié sur ce point. Nul mariage n'est permis par elle si les deux époux ne s'engagent pas à faire élever tous leurs enfants dans la religion catholique. Mais que de promesses ainsi données deviennent illusoires ! Et quand le pouvoir civil intervient pour réglementer, annuler ou valider ces promesses, attribuer telle catégorie d'enfants à telle confession, quelle source de difficultés pour l'Eglise !

Nos fidèles lecteurs se souviennent peut-être que nous leur avons exposé ici *(Ami du Clergé*, 1892, pp. 193-sqq.) quelle gravité cette question des mariages mixtes prit en Prusse au commencement de ce siècle, quelle douloureuse solution elle reçut de la faiblesse de certains évêques, comment enfin l'intrépidité de l'immortel archevêque de Cologne, Clément-Auguste, donna à l'Eglise d'Allemagne le signal de l'affranchissement. Hélas ! que de pays n'ont pas eu leur Clément-Auguste, et combien il manqua à la Hongrie !

En Hongrie, la première intervention du pouvoir civil dans la question des mariages mixtes remonte au milieu du XVIIIe siècle, au règne de Marie-Thérèse. Il s'agissait d'un grave abus à extirper. Tandis que l'Eglise exige du conjoint protestant l'engagement de faire élever tous les enfants dans la religion catholique, en Hongrie c'est le contraire qui se produisait. Il y avait bien des engagements de pris, mais c'étaient précisément les fiancés catholiques qui promettaient à leurs fiancées protestantes de faire élever les enfants dans le protestantisme. Marie-Thérèse ordonna une enquête qui démontra la gravité du mal, et interdit absolument la célébration de mariages mixtes qui ne seraient pas précédés de l'engagement prescrit par l'Eglise. — Disons tout de suite que ces engagements préliminaires au mariage, qu'ils soient donnés du reste dans le sens catholique ou dans le sens protestant, s'appellent en Hongrie *reversalia* (en allemand, *Reverse*) ; c'est un terme fréquent sous la plume des historiens qui traitent de ce point.

L'ordonnance de Marie-Thérèse ne fut pas exécutée. Joseph II son fils, l'empereur sacristain, pensa remédier au mal et lança, dès son avènement (1781), le célèbre *Edit de Tolérance*, dont les articles 7 et 8 se rapportaient aux mariages mixtes. L'article 7 abolissait l'usage des *reversalia*, et statuait que, si le père était catholique, *tous* les enfants, de l'un et de l'autre sexe, seraient catholiques; si au contraire c'était la mère qui fût catholique, le père étant protestant, les garçons suivraient la religion du père, et les filles celle de la mère. — L'article 8 s'occupe du cas où, dans un mariage conclu entre protestants, l'un des conjoints vient ensuite à embrasser le catholicisme : si c'est le père qui se convertit, *tous* les enfants au-dessous de l'âge de raison, sans distinction de sexe, deviennent catholiques; si c'est au contraire la mère qui se convertit, les filles seules au-dessous de l'âge de raison la suivent dans sa nouvelle religion.

Tel fut, quant à la question matrimoniale, le premier pas du gouvernement de Vienne dans cette fatale voie de concessions dont on ne prévoit pas le terme.

Les protestants en poussèrent des cris de joie, et se mirent en même temps à donner de la loi des interprétations d'une extension tout à fait fantaisiste. Joseph II, qui n'avait pas prévu la chose, lança contre eux deux ordonnances à cheval (10 et 24 mai 1782). Ils prétendaient que l'édit de 1781 annulait tous les *reversalia* conclus antérieurement. L'empereur leur répondit qu'il n'en était rien; que tous les *reversalia* conclus avant le 1er octobre 1781 gardaient force juridique ; que pour l'avenir l'usage des *reversalia* restait parfaitement permis et légitime, et que s'il les avait abolis par l'édit de 1781, c'était dans ce sens seulement que le curé n'en pût légalement *exiger* la conclusion avant de procéder au mariage. — En outre, s'appuyant sur l'Edit de Tolérance, les protestants avaient répandu dans le peuple cette idée, que l'empereur était parfaitement indifférent à la religion de ses sujets; que même il les verrait avec plaisir passer au protestantisme. Joseph II protesta contre une aussi « méchante impudence, » et menaça de dures peines quiconque essaierait de détourner du catholicisme ses serviteurs ou sujets.

Les protestants ne se tinrent pas pour battus, et firent si bien qu'ils arrachèrent à l'empereur les lois de 1790-91. Il y était décidé : 1o que tous les mariages mixtes doivent être contractés devant le curé catholique, *parce que* le mariage est un sacrement ; — 2o si le père est catholique, tous les enfants sont catholiques ; si la mère seule est

catholique, les garçons *peuvent* suivre la religion du père.

Cette fois il n'était plus question des *reversalia*, qui cessaient d'avoir une valeur juridique. La religion des enfants mâles était remise au caprice du père protestant. L'Eglise pouvait à son gré exiger les *reversalia* avant la célébration du mariage; n'en tiendraient compte que les naïfs qui craindraient de manquer à la parole donnée. Aussi a-t-on pu dire que c'est cette loi qui a fondé la puissance du protestantisme hongrois.

La loi disait : les garçons *peuvent (kœnnen)* suivre la religion du père. Les protestants se hâtent d'interpréter ce *peuvent* dans le sens de *doivent*. La loi, disent-ils, permet à ces enfants d'être protestants, donc ils doivent être protestants. Et les catholiques restaient inactifs. Les pasteurs protestants baptisaient subrepticement une foule d'enfants qui légalement eussent dû être catholiques et qui, une fois baptisés au temple et inscrits sur les registres de baptême du pasteur, restaient officiellement protestants et officiellement recevaient l'éducation et l'instruction religieuse des protestants, personne n'étant là pour réclamer au nom des droits de Dieu et de l'Eglise. On raconte que le fameux ministre de Joseph II, Kaunitz, aurait dit, en parlant de l'Eglise de Hongrie : « Laissons-la étouffer dans sa graisse. » Et l'on étouffait en Hongrie. Ni vie religieuse, ni œuvres catholiques, ni clergé fidèle; indifférence et engourdissement. Dans telle et telle population mixte, moitié protestante, moitié catholique, curé et pasteur se rendaient mille petits services : le pasteur faisait le catéchisme aux enfants catholiques pendant que le curé jouait une partie chez le confrère voisin; à son tour le curé catholique « fonctionnait » pour la communauté protestante quand le pasteur allait prendre les eaux. Quel idéal de *tolérance!* En 1822, l'archevêque-primat de Gran assemblait un concile national pour « arrêter la décadence des mœurs, et rétablir l'*ancienne discipline ecclésiastique* dans le *clergé*, le *peuple* et les *écoles*. » Vains efforts : la Hongrie n'était pas mûre encore pour une réforme; et c'est surtout à partir de 1830 que nous voyons des curés catholiques bénir des mariages mixtes sans exiger aucune garantie relativement à l'éducation des enfants.

Enfin, deux prélats courageux, Monseigneur Scitovzsky, évêque de Rosenau (plus tard cardinal et prince primat) et Monseigneur Lajtsak, évêque de Grosswardein, essayèrent, par des règlements sévères, de mettre un terme à des abus si criants. Mais ensuite, pour calmer les calvinistes et leur enlever tout prétexte à récriminations retentissantes, Monseigneur Lonovics, évêque de Csanad (qui dut démissionner en 1848, fut réhabilité ensuite et mourut archevêque de Kalocsa) détermina Grégoire XVI à publier le célèbre décret *Quas vestro* (30 avril 1841), qui valide en Hongrie tous les mariages mixtes, même contractés devant le pasteur protestant.

Quelques années après, à la suite d'agitations activement menées dans les assemblées des comitats, les protestants obtiennent la loi de 1844, qui leur donne carte blanche pour le passé et pour l'avenir; elle légitime en effet (article III, § 1-3) tous les mariages mixtes illégalement contractés devant le pasteur depuis 1791, sanctionne tous les actes de baptêmes illégalement portés aux registres protestants, et permet de contracter désormais mariage mixte devant le pasteur.

La Révolution de 1848, conduite par le luthérien franc-maçon Kossuth, confirma et étendit les conquêtes du protestantisme. Elle proclama la liberté et l'égalité des quatre cultes *reçus :* culte catholique, culte grec-uni, culte orthodoxe, culte protestant (seuls les juifs restaient exclus).

On laissa même entrevoir, pour un avenir prochain, et sous prétexte d'égaliser tous les cultes, la sécularisation des biens ecclésiastiques et la confiscation de toutes les fondations et écoles catholiques.

Heureusement la Révolution fut interrompue dans son œuvre; et pendant près de vingt ans, l'Eglise catholique, en Hongrie, put jouir d'une certaine tranquillité. Plût à Dieu que les évêques en eussent profité pour ranimer la vie chrétienne éteinte dans le clergé et le peuple! C'est ce que firent les évêques allemands, à la suite de la mémorable assemblée de Würzbourg (1848), dans une Allemagne presque aussi malade alors que l'était la Hongrie. Si les évêques hongrois les eussent imités, sans doute les catholiques hongrois se fussent trouvés prêts au jour du danger, comme se trouvèrent prêts leurs frères d'Allemagne.

§ 4. — *La loi de 1868, le § additionnel de 1879, la circulaire de 1884, et le rescrit Csaky du 26 février 1890.*

Le Compromis de 1867 porta au pouvoir les hommes de la Révolution. Le nouveau royaume de Hongrie eut pour premier ministre des cultes le baron Eœtvœs, philosophe, poète et romancier, et pour premier président du conseil le comte Jules Andrassy, un des hommes les plus néfastes qui aient pesé sur la politique de son pays, tour à tour conspirateur et ministre, condamné d'Etat et favori des Cours. Insurgé en 1848, ambassadeur de Kossuth à Constantinople, pendu ensuite en effigie, il en est quitte pour un exil temporaire qu'il passe doucement dans la haute société de Paris et de Londres, rentre en Hongrie, négocie avec Beust le compromis de 1867; premier ministre, tout puissant à Pesth, conquiert les faveurs de la Cour par les plus brillants dons d'esprit et d'élégance, prépare la chute de Beust qu'il supplante au cabinet de Vienne, décide la neutralité de l'Autriche en 1870 et prépare la réconciliation de François-Joseph avec Bismarck et la triple-alliance. A ses obsèques à Pesth (février 1890) figuraient tous les grands corps de l'Etat, l'empereur, l'impératrice, le corps diplomatique, les princes de l'Eglise, etc.

Malfaisant en politique, Andrassy fut, sur les questions religieuses, l'homme des juifs et des protestants. C'est à son ministère que la Hongrie doit la loi de 1867 sur l'émancipation des juifs, et la loi de 1868 sur les confessions religieuses.

I. La loi de 1867 assimilait, chose inouïe jusque-là, les juifs aux autres citoyens hongrois pour les droits civils et politiques. Toutefois leur religion n'était pas encore *reçue*, mais seulement tolérée ; le mariage avec les chrétiens leur restait légalement interdit. C'est cette loi qui a fondé la puissance des juifs en Hongrie. Dans certains districts, surtout chez les Slovaques, les Ruthènes, les Roumains, ils ont fait passer presque toutes les terres en leurs mains. Munkacs, par exemple, est une ville plus juive que chrétienne. Pesth, la capitale, qui ne comptait que 1000 juifs en 1836, en avait 40,000 en 1870, et 71,000 en 1880. Après Varsovie, c'est la plus grande ville juive du monde. Ils arrivent en foule de Galicie, de Pologne, de Russie. Comme l'a dit un humoriste de là-bas, le royaume marianique, *regnum marianum*, est en train de devenir un royaume messianique.

Après les juifs, les protestants.

II. *Loi de 1868*, § 12 de l'article LIII, touchant la religion des enfants issus de mariages mixtes :

« *Des enfants issus de mariages mixtes, les garçons suivent la religion du père, les filles celle de la mère. — Tous contrats, reversalia ou arrangements contraires à la loi, de quelque nature qu'ils soient, sont, à l'avenir aussi, invalides et ne peuvent en aucun cas avoir de valeur juridique* [1]. »

Ce texte de loi est capital dans l'histoire religieuse de la Hongrie. De là sont sorties toutes les difficultés qui, depuis, ont troublé l'Eglise en ce pays. Il fut, entre les mains des libéraux, l'arme qui pendant plus de vingt ans servit à harceler les catholiques ; arme de transition, au reste, destinée surtout à préparer, à nécessiter pour ainsi dire l'introduction du mariage civil, que les plus fougueux des révolutionnaires eussent voulu imposer dès 1867, l'année même de l'établissement du dualisme.

Comment les évêques s'arrangèrent-ils du § de 1868 ? Au premier aspect, la loi semblant interdire l'éducation catholique d'une catégorie d'enfants, il semble que les évêques, eux aussi, eussent dû interdire absolument, dans ces conditions, la célébration des mariages mixtes (cf. Discours du cardinal Schlauch à la Table des magnats, 4 juillet 1892). Mais c'eût été alors la résistance ouverte, et la Hongrie n'était pas mûre encore pour une si belle chose.

Un double courant se manifesta dans l'épiscopat. Le cardinal Simor, primat-archevêque de Gran, protesta solennellement, et une bonne partie du clergé inférieur le suivit. Malheureusement il eut contre lui l'archevêque de Kolocza, Mgr Haynald (plus tard cardinal) et nombre d'évêques. Le rôle de Mgr Haynald fut triste en cette affaire, comme en plusieurs autres du reste [1].

Ami intime du ministre des cultes Eœtvœs et d'autres francs-maçons notoires, du grand maître même des loges, François Pulszky, c'est lui qui négocia le silence de l'épiscopat, grâce à des interprétations ou explications ministérielles sur lesquelles la conscience des faibles crut pouvoir s'endormir.

Le ministre assura à l'archevêque que la loi n'avait été faite que pour la galerie, pour calmer l'effervescence calviniste ; qu'en pratique on ne lui accorderait qu'une valeur *purement déclarative, nullement impérative*. La loi en effet ne dit pas : Les enfants *doivent* suivre la religion... ;

[1] Rappelons-nous que cette loi, votée à Pesth, ne concerne nullement la Cisleithanie, où la question, à la suite de la dénonciation du Concordat de 1855, avait été réglée quelques mois auparavant (25 mai 1868) par une loi, votée à Vienne, qui garantit le droit des parents à déterminer la religion des enfants. — Notons en outre que la loi de Pesth n'oblige pas toute la Transleithanie, mais seulement la Hongrie proprement dite et la Transylvanie. Le reste des pays transleithans, en vertu d'un Compromis signé en 1868, forme le *royaume tri-unitaire de Croatie-Slavonie-Dalmatie*, royaume uni à la Hongrie pour tout ce qui touche aux finances, à la guerre et au commerce, mais parfaitement indépendant en ce qui concerne l'intérieur, la justice, l'instruction publique et les cultes, avec son Parlement siégeant à Agram. Les rapports entre la Hongrie et la Croatie ressemblent beaucoup au projet Gladstone pour l'Irlande. Il est vrai que la Hongrie a une tendance à usurper, à fausser la constitution croate, à effacer, vis à vis de l'Europe, l'indépendance de la Croatie. Mais la question croate n'en subsiste pas moins vivace, et ce n'est pas aux mains de Mgr Strossmayer qu'elle risque d'être étouffée. Si l'Autriche n'a pu germaniser la Croatie autrefois, alors que le sentiment national était presque engourdi, ce n'est pas la Hongrie qui y réussira, aujourd'hui que la nationalité croate a une presse, une littérature, une Université, des écoles à tous les degrés, aujourd'ui que s'ouvrent devant elle, au-delà de la Save et du Danube, les plus belles perspectives d'expansion et de grandeur, sous l'influence à la fois et des souvenirs historiques et des aspirations de la démocratie. Car, de même qu'il y a une idée tchèque, une idée magyare, une idée allemande, de même aussi il y a une *grande idée croate*, qui est de réunir un jour en un puissant Etat tous les pays parlant le dialecte croato-serbe : Croatie, Slovénie, Dalmatie, Bosnie, Herzégovine, Monténégro, Serbie. — Sur la question du mariage, la Croatie s'en tient au Concordat de 1855, que l'Autriche a dénoncé en 1867, mais qui garde force de loi en Croatie tant qu'il plaira au Parlement croate. Les droits de l'Eglise en matière matrimoniale y sont pleinement respectés.

[1] Bon nombre de nos lecteurs, sans doute, se rappellent ses agissements au concile du Vatican. Si vous voulez être édifiés sur son compte, allez écouter les catholiques allemands du Centre, qui pourront vous en parler en des termes que nous ne saurions reproduire ici. — Rappelons que, si l'on défalque l'archevêque d'Agram avec ses trois suffragants croates de Diakovar, Zeng et Crisio, il reste, pour la Hongrie proprement dite : *3 archevêques du rit romain* (avec 20 suffragants) ; ceux de Gran (avec le titre de prince-primat), de Kalocsa et d'Erlau ; — ensuite *l'archi-abbé de Martinsberg*, qui relève directement du Saint-Siège et possède une circonscription épiscopale ; — ensuite, *l'archevêque de Belgrade, de la hiérarchie grecque-unie* (avec 3 suffragants ; 3 autres évêques grecs-unis relèvent du primat de Gran, qui, catholique-latin, a, par exception, des suffragants du rite grec-uni). — Quant aux Grecs non-unis, ils ont un *archevêché de la hiérarchie serbe* à Carlowitz, et un *archevêché de la hiérarchie roumaine* à Hermannstadt (créé en 1864 à la suite des différends survenus entre Roumains et Serbes). — (Hermannstadt est le nom allemand de la ville roumaine de Sibiu).

elle dit seulement : Les enfants *suivent*... Elle constate, elle *déclare* le fait ; elle ne l'impose pas. C'est ainsi qu'en France, par exemple, on dit que la religion catholique est celle de la majorité des Français, sans que pour cela aucun Français soit obligé de professer la religion catholique. De même en Hongrie. Libre aux parents, avant comme après la loi, de s'entendre sur l'éducation de leurs enfants : c'est seulement dans le cas où l'entente ne se ferait pas, que la loi interviendrait pour attribuer les garçons à la religion du père, les filles à la religion de la mère.

Théoriquement l'interprétation pouvait sembler plausible, d'autant plus que les lois déclaratives sont assez nombreuses en Hongrie. Mais, pour qui connait la turbulence du calvinisme hongrois et la négligence du clergé catholique, il était évident que la loi de 1868 ne garderait pas ce caractère platonique. En fait, on vit des diocèses entiers où elle fut appliquée comme une loi impérative ordinaire. Un décret vint de Rome en 1874 rappeler aux évêques qu'ils ne devaient accorder aucune dispense pour mariages mixtes si l'éducation catholique des enfants n'était pas garantie d'une façon certaine. Il paraît que le décret ne fut jamais communiqué au clergé paroissial.

Il y eut cependant, grâce à Dieu, des exemples de fidélité à l'Eglise. Mais alors, quel concert unanime de récriminations contre l'intolérance catholique ! Ce qui exaspérait surtout les protestants, c'était ce qu'on appelle là-bas les « enlèvements par baptême » (le mot allemand *Wegtaufung, wegtaufen*, est la traduction incorrecte, barbare, d'un mot magyar qui, très mal formé lui-même, a passé du jargon protestant dans la langue usuelle). Voici en quoi la chose consiste. Supposons un mariage mixte, le père protestant, la mère catholique. Un garçon leur naît. On le fait baptiser par le curé catholique, pour une raison ou pour une autre, par exemple parce qu'il n'y a pas de pasteur au village ni dans les villages voisins. Le curé inscrit l'enfant sur ses registres de baptême, qui, ne l'oublions pas, tiennent lieu d'état-civil. Voilà donc un enfant qui, d'après la loi, eût dû être protestant, et qui, par le fait de son inscription sur les registres du curé, se trouve officiellement catholique. Et voilà ce qu'on appelle *Wegtaufe, enlèvement par baptême*. Que voulaient donc les protestants ? Simplement, que le curé, au lieu de rédiger l'acte de baptême sur ses registres, le transmit au pasteur pour être reporté sur les registres protestants ; c'est-à-dire, que le curé, après avoir reçu l'enfant dans le sein de l'Eglise, le livrât lui-même à l'hérésie.

La loi de 1868 n'appuyait pas, sur ce point, les exigences protestantes. Il fallait donc une loi nouvelle. Les protestants l'obtinrent en 1879.

III. *Loi de 1879*. La Hongrie était alors sous le régime Tisza. Koloman Tisza, entré au ministère le 5 mars 1875, fut nommé président du conseil le 21 octobre de la même année, et se maintint à ce poste jusqu'au 13 mars 1890. On l'a appelé le « pape calviniste, » et, de fait, avec lui, c'était le calvinisme qui prenait officiellement la présidence du ministère hongrois. Comme le grand-maître Adriano Lemmi, il pourrait dire qu'il a deux haines au cœur : l'Eglise et la France. Assez docile, pour la politique extérieure, à la direction venue de Vienne, il se réserva toute sa liberté d'action à l'intérieur. Il surexcita au plus haut degré le chauvinisme magyar. Jamais les autres nationalités de la Transleithanie, slaves, roumaines, allemandes, n'avaient été opprimées aussi systématiquement. Elles finirent (sauf les Saxons de Transylvanie) par perdre tous leurs représentants à la Chambre des députés. Tisza poursuivit aussi de sa haine le parti conservateur, qui tenait aux antiques traditions chrétiennes de la Hongrie. Il le mit en pièces, avec son vieux chef, le vaillant baron Paul de Sennyey ; et quand le jeune comte Albert Apponyi essaya de le reconstituer, d'en rassembler les éléments dispersés, Tisza l'étouffa dans l'œuf. Il ne restait plus trace d'esprit conservateur à la Chambre des députés. En revanche — et c'est, politiquement, un des plus tristes résultats du régime Tisza, — le parti révolutionnaire, le parti Kossuth, le parti de 1848, faisait des progrès effrayants. Représentée, pendant les premières années du dualisme, par une vingtaine de députés, l'extrême-gauche hongroise atteignait, sous le regard bienveillant de Tisza, le chiffre de 90 membres. Anticonstitutionnelle, et, par conséquent, antigouvernementale, elle ne pouvait servir de point d'appui, même à un Tisza. Mais les hommes d'Etat de Pesth savent merveilleusement en jouer comme d'un épouvantail pour le cabinet de Vienne. C'est le spectre rouge qu'on agite devant François-Joseph.

Un jour même, c'était à la fin de 1883, Tisza se crut assez sûr de son omnipotence pour faire adopter enfin une loi autorisant le *mariage entre juifs et chrétiens*. Le projet ne rencontra pas d'obstacle à la Chambre des députés ; mais, à la Table des Magnats, la vieille aristocratie hongroise, qui jusque là restait volontiers indolente et brillait surtout par son absence, se réveilla tout à coup à la pensée que ses descendants pussent être juifs, et la loi fut repoussée à deux reprises (décembre 1883 et janvier 1884). Vite Tisza lança à la presse un nouveau mot d'ordre : *Réforme de la Table des Magnats*, et, à la suite d'habiles manœuvres, il emporta sa réforme, qui éliminait de la Chambre Haute une vingtaine d'évêques et quelques centaines de magnats hongrois et de seigneurs autrichiens. Avec cela, il pouvait compter, pour un avenir assez prochain, sur des magnats plus souples, de même que, par sa loi de 1876 sur les Comitats, il s'était assuré une Chambre des députés toujours à sa dévotion.

Mais revenons aux mariages mixtes. Avec Tisza, le calvinisme régnait en Hongrie. Aussi les réclamations des protestants se faisaient-elles de plus en plus bruyantes contre les « enlèvements par

baptême. » Tisza fit alors introduire dans une loi de 1879, le § suivant :

« Quiconque, contrairement aux dispositions de l'art. LIII de la loi de 1868, *reçoit* dans une autre confession un mineur, avant l'accomplissement de sa dix-huitième année, est passible d'une peine qui peut aller jusqu'à deux mois de prison et 300 florins d'amende. » (On sait que le florin autrichien vaut, suivant le cours, de 2 fr. à 2 fr. 50).

Cette fois, on croyait tenir le clergé. En effet, pensait le ministre, si le curé inscrit sur son registre de baptêmes un enfant que la loi de 1868 attribue à la confession protestante, immédiatement il tombe sous le coup de l'article pénal de 1879, l'enfant étant mineur.

Mais on avait compté sans la magistrature hongroise, qui refusa de suivre le ministre dans la voie indiquée. Car, dirent les juges, la loi de 1879, si on la rapproche de textes de loi similaires, vise manifestement le *passage* d'une confession à une autre : or, par le baptême, on ne *passe* pas d'une confession à une autre, puisque, avant le baptême, on n'appartient à aucune confession. Donc les curés que l'on défère aux tribunaux sous prétexte de *Wegtaufungen*, ne sont nullement atteints par la loi de 1879.

Aussi furent-ils tous acquittés.

IV. *Circulaire-Tréfort de 1884.* — Que faire? Risquer une nouvelle loi, lancer le projet, depuis de si longues années caressé, de mariage civil? On ne l'osa pas encore. On pensa s'en tirer plus aisément par voie administrative.

Le ministre des cultes, Tréfort, envoya aux évêques sa circulaire de 1884. Le curé, y était-il dit, baptiserait tous les enfants qu'on lui présenterait; mais, au cas où un enfant serait attribué, par la loi de 1868, à la confession protestante, le curé baptisant serait tenu, dans les huit jours, de transmettre l'acte de baptême au pasteur protestant : sinon, il serait passible des peines édictées par la loi de 1879.

Plusieurs évêques, le cardinal Haynald en tête, communiquèrent simplement la circulaire ministérielle à leur clergé, avec ordre de s'y conformer. Et ces instructions épiscopales n'ont pas été retirées, que nous sachions.

Heureusement, le cardinal Simor essaya de sauver la situation. Il représenta au ministre que la circulaire demandait une chose impossible. Tréfort, qui n'était pas sectaire et n'avait fait que suivre Tisza, se rendit aux raisons du primat et voulut bien consentir à ne pas presser trop l'exécution de son arrêté. Alors il s'établit un *modus vivendi*. Ici ou là, quelques curés, avec le consentement t: cite des évêques, transmirent des actes de baptême au pasteur protestant ; ailleurs, les tribunaux acquittèrent.

Cette fois donc encore, le danger était à peu près conjuré. Mais que tout cela était précaire ! Que tout cela sent la diplomatie avec ses voies occultes, détournées, tortueuses ! Quelle pauvre politique d'expédients, d'atermoiements, de vie au jour le jour ! Que nous sommes loin, ici, des grandes luttes du centre allemand, à ciel ouvert, visière levée, sabre au clair, enseignes déployées, les évêques tous en avant et le peuple catholique tout entier debout derrière eux, avec ses prêtres, ses nobles, ses journaux, avec sa vie surtout de sacrifices et des souffrances temporelles et spirituelles héroïquement et patiemment supportées pendant plus de dix ans !

Aussi, tandis qu'en Allemagne le chancelier de fer était chaque année obligé de reculer, en Hongrie c'est une poignée de francs-maçons calvinistes qui va de l'avant et prend chaque jour des forces et de l'audace pour le suprême assaut.

V. *Rescrit Csaky du 26 février 1890.* — Tréfort mourut en 1888. Pour le remplacer, on alla dénicher, au fond du comitat de Zips, le comte Albin Csaky. Catholique de religion, voire même chevalier de Saint-Grégoire-le-Grand, mais fils d'une mère luthérienne, et allié à la célèbre famille calviniste Vay, Csaky ne se recommandait par aucun talent spécial. Sa haine du clergé devait suppléer à tout. C'était l'homme selon le cœur de Tisza. On le désignait même comme son héritier présomptif à la présidence du Conseil.

En septembre 1889, Csaky annonça au cardinal Simor qu'il allait régler l'affaire des mariages mixtes par rescrit ministériel. Simor écrivit au ministre lettre sur lettre, y joignit copie du mémoire qu'il avait adressé à Tréfort en 1884. Tréfort avait reculé devant les conséquences de sa circulaire; Csaky n'avait ni l'intelligence ni le tact de Tréfort. Le 26 février 1890 il signa le rescrit dont voici les dispositions :

1° Si le ministre du culte inscrit sur son registre de baptêmes un enfant que la loi de 1868 attribue à une autre confession, l'inscription n'a aucune valeur civile, et l'enfant revient de droit à sa confession légale ;

2° Le ministre du culte qui omet de transmettre, dans les huit jours, l'acte de baptême à qui de droit, est passible d'une amende de 10 à 50 florins ; en cas de récidive, l'amende sera de 50 à 100 florins (ce paragraphe, on le comprend assez, vise exclusivement le curé catholique qui omet de transmettre au pasteur protestant l'acte de baptême dans le cas prévu déjà par l'ordonnance de 1884) ;

3° Les contraventions seront déférées, non aux juges ordinaires, mais aux autorités administratives (l'expérience des dix dernières années, 1879-1890, avait appris à Csaky que la magistrature hongroise n'était pas suffisamment épurée, et ne prêterait pas la main à des interprétations aussi fantaisistes des lois de 1868 et 1879).

Ce rescrit ouvre la période aiguë du conflit actuel. Nous nous en tenons là pour aujourd'hui.

(A lire, sur ces questions : une série d'articles publiés dans la grande Revue catholique de Munich, *Historisch-politische Blætter* (surtout 1891, tome CVIII, pp. 81-102, 182-198, 511-530; 1892,

t. CIX, pp. 348-363; t. CX, pp. 202-207; 1893, t. CXI, pp. 114-133, 188-205, 287-307; 1894, t. CXIII, pp. 831-851, 897-912; t. CXIV, pp. 65-80, 134-150, 901-924; 1895, t. CXV, pp. 344-361). Ces articles ont été vulgarisés chez nous, avec le brillant talent que tout le monde sait, par l'abbé Kannengieser (*Correspondant*, 10 et 25 juin 1894). Parmi les journaux français, l'*Univers* a d'excellentes correspondances de Hongrie (surtout celles qui sont signées Altoman); citons aussi, comme dignes de sérieuse attention, mais non de toute créance, les correspondances hongroises du *Temps*, qui est protestant, et du *Journal des Débats* : celui-ci, jadis organe du voltairianisme universitaire, s'est bien amélioré depuis quelque temps, depuis surtout la direction nouvelle imprimée par Léon XIII aux catholiques français; mais, pour tout ce qui concerne l'Autriche-Hongrie, il en est resté aux vieux errements, et je soupçonne fort ses correspondants de Vienne et de Pesth d'être quelques vilains juifs ou francs-maçons militants de là-bas. Quant aux questions générales de races, de nationalités, etc., qui vous intéressent, nous vous signalons avec bonheur le récent ouvrage d'Emile Ollivier : *Le principe des nationalités* (in-12 de 502 pages, Paris, Garnier frères, 3 fr. 50). Ce volume est le premier d'une série qui s'intitulera : *L'Empire libéral*, et dont on attend la suite avec curiosité. Voulant juger Napoléon III dont il fut le malheureux ministre, Em. Ollivier estime, avec raison, qu'on ne saurait « l'isoler du courant d'idées au milieu desquelles et par lesquelles son esprit s'est formé. Aucune période n'a dépassé, en élaborations intellectuelles, celle de 1815 à 1848. Dans l'ordre purement politique s'y est poursuivi, avec des alternatives de succès et de défaites, un triple combat : combat entre la méthode révolutionnaire et la méthode constitutionnelle, combat entre le principe des nationalités et celui de la conquête et de l'équilibre, combat entre l'alliance anglaise et l'alliance russe... Il est aussi inconséquent de séparer Napoléon III du mouvement démocratique de 1815 à 1848 qu'il le serait de juger Napoléon Ier sans tenir compte de la Révolution. » Ce premier volume, comme l'indique son titre, est tout entier consacré au principe des nationalités : vous y étudierez, dans un excellent résumé, ses origines, sa définition, ses développements, ses triomphes, de 1815 à 1848. L'exposition est claire, lumineuse, vivante, vibrante (en tête le célèbre portrait de Talleyrand, qui eut tant de retentissement lorsqu'il parut pour la première fois dans la *Revue des Deux-Mondes* il y a quelques mois). Vivant et vibrant, certaines gens trouveront même que ce livre l'est trop. M. Ollivier ne se pique pas d'impartialité; c'est un plaidoyer qu'il écrit; mais il reste, en l'écrivant, loyal et sincère, comme il fut toujours dans sa vie publique. Les faits sont toujours les faits, et M. Ollivier excelle à nous en donner la claire vision, à nous en montrer la genèse morale, l'enchaînement logique et les conséquences. Il est de ceux qui, comme le duc de Broglie, n'ont pas su *faire* l'histoire quand ils étaient au pouvoir, mais à qui personne ne déniera le talent de la raconter). (*A suivre*).

Q. — Je lis dans Jaugey (Dict. apologét. t. I, p. 812) : « Un nombre indéfini ne peut pas exister ; nous ne nous appuierons pas sur ce principe, *dont la valeur peut être discutée*. »

M. Gardair, dans son cours à la Sorbonne, rejette aussi ce principe de l'impossibilité d'une série indéfinie.

Qu'en pense notre *Ami ?*

R. — Il n'est pas impossible qu'une série, ayant son commencement, soit *indéfinie*, c'est-à-dire sans fin. Il en est de même du nombre qui n'est qu'un genre de série. Cette hypothèse est si peu impossible qu'elle est même de l'essence du nombre et de la série. Le nombre, en effet, et la série ouverte, en vertu même de leur développement, sont toujours susceptibles de recevoir un terme nouveau qui s'ajoute aux précédents suivant la même loi qui a fait entrer ces derniers dans le nombre ou dans la série. Cette vérité s'applique à toutes les espèces de développements, par addition, multiplication, puissances, etc.

Il importe seulement de remarquer que cette augmentation toujours possible du nombre et de la série ne les rend pas actuellement infinis. Si l'on peut toujours y ajouter, c'est précisément parce qu'ils sont *actuellement finis*. S'ils étaient actuellement infinis, on ne pourrait rien y ajouter. Si donc on les dit parfois infinis, parce qu'il est toujours possible d'y ajouter, cet infini n'est pas l'infini proprement dit, mais un infini improprement dit, un infini *potentiel* qui *peut* indéfiniment grandir parce qu'il reste toujours un *fini réel*.

Mais il est impossible qu'une série et qu'un nombre soient actuellement infinis, c'est-à-dire tels qu'on ne puisse ajouter un nouveau terme à la série ou une nouvelle unité au nombre. Cette seconde vérité n'est pas moins incontestable que la précédente; elle repose sur le même principe, sur la nature du nombre et de la série.

Si donc on invoquait, dans un raisonnement, ce prétendu principe qu'un nombre ne saurait être susceptible d'augmentation, la preuve serait sans aucune valeur parce que le principe est absolument faux.

Mais si l'on se base sur ce principe qu'un nombre ne saurait être *actuellement infini*, la preuve repose sur une base solide, parce que ce principe est absolument vrai.

Or, c'est sur ce dernier principe qu'on s'appuie quand, partant d'un effet, on remonte de cause en cause jusqu'à la cause première. Comme un effet existant ne saurait avoir qu'une cause existante, et celle-ci une autre cause également existante, le nombre qui se forme par cette marche ascendante est un nombre concret formé d'unités actuellement existantes. Pour qu'on ne dût pas s'arrêter à une cause première existante et cause de toutes les existences qui composent la série, il faudrait que

le nombre infini fût *actuellement réalisé*, ce qui est impossible.

On dira peut-être : Puisque tout nombre est susceptible d'augmentation, nous pouvons toujours supposer une cause antérieure à la dernière à laquelle nous aurons remonté, et ainsi nous n'atteindrons jamais à la cause première au delà de laquelle nous ne devons pas en placer d'autre. Cette objection n'est qu'un pur sophisme. L'augmentation indéfinie du nombre et de la série est affaire de pure *possibilité* : on ne peut donc l'invoquer comme raison que dans les cas où il s'agit de pure possibilité. Mais dans le cas présent, il s'agit de *réalités* : en invoquant le principe de l'augmentation indéfinie du nombre et de la série, on commet donc une espèce de « transitus de genere ad genus. » Toute série actuelle, existante, est finie ; elle a une double limite, la limite du point de départ et celle du point d'arrivée. Tout nombre réalisé a sa première et sa dernière unité : qu'on parte de la première pour en suivre le développement, il faut nécessairement qu'on arrive à la dernière unité réalisée ; qu'on parte de la dernière en remontant par une marche inverse, il faut nécessairement qu'on arrive à la première. C'est pourquoi il est évident que, dans un ordre d'êtres existants, il faut nécessairement qu'on arrive à un premier et à un dernier être existant. Et ainsi le principe invoqué par saint Thomas et par la saine philosophie, qu'on ne peut procéder à l'infini, « non est procedere in infinitum, » est en lui-même incontestable et logiquement appliqué quand il s'agit de causes réelles qui s'enchaînent et forment série.

On fait encore cette objection : La série infinie ne répugne pas dans la succession à venir « a parte post » ; car on admet l'éternité future pour les saints, pour des êtres qui, ayant commencé, ne doivent point avoir de fin. Pourquoi la série infinie répugnerait-elle en sens contraire, pour la succession passée « a parte ante » ? C'est un nouveau sophisme entièrement semblable au précédent. Pour s'en convaincre, il suffit de voir ce qu'est la série infinie dans la succession à venir. A quelque moment qu'on prenne l'existence des saints qui doivent vivre éternellement, cette existence n'est pas *actuellement* infinie ; elle a son terme présent, bien défini. Ce terme recule sans cesse ; mais quelque développement qu'ait atteint ou que doive atteindre la succession, elle n'en sera pas moins trouvée réellement finie, bien qu'indéfiniment susceptible d'augmentation, à quelque moment qu'on la prenne. Si donc on veut établir une comparaison entre une succession à venir « a parte post » et une succession passée « a parte ante, » on doit conclure que celle-ci est nécessairement finie parce que celle-là l'est nécessairement.

Mais une considération d'une haute portée philosophique ne permet pas d'assimiler la succession « a parte ante » à la succession « a parte post. » Dans le développement de la série « a parte post, » chacun des anneaux de la série est la raison d'être de l'anneau suivant ; et ainsi la série possède en elle-même le principe de son développement « a parte post. » Mais quand on prend pour point de départ un terme quelconque de la série existante et qu'on remonte la série, il en est tout autrement : l'anneau duquel on part n'est point la raison d'être de celui vers lequel on remonte. Tant qu'il existera des termes antérieurs, on pourra les atteindre successivement en remontant la série ; mais aucun d'eux n'aura en lui-même de quoi motiver la possibilité d'un terme antérieur à lui-même. C'est ce que rend évident la composition du nombre. Le nombre peut croître perpétuellement par l'addition d'unités nouvelles ; il est impossible qu'il décroisse indéfiniment par la soustraction successive et toujours répétée d'une de ses unités : il faut de toute nécessité qu'on arrive à la première unité au delà de laquelle il n'y en a plus d'autre. On ne saurait donc, dans un enchaînement de causes, assimiler la série à venir « a parte post » à la série passée « a parte ante. » Et quand même on ne voudrait pas admettre ce qui est pourtant incontestable, que toute série indéfinie est actuellement finie, il faudrait encore admettre qu'on ne peut remonter indéfiniment dans la série des causes sans arriver à une cause première qui est la suprême et dernière raison d'être de toutes celles qui composent la série.

De ce qui précède, il résulte que nos philosophes catholiques sont mal avisés et se montrent philosophes peu profonds quand ils laissent gain de cause aux sophismes par lesquels on essaie de battre en brèche les meilleures preuves de l'existence de Dieu.

Q. — La preuve tirée de la nature du mouvement est, d'après saint Thomas, le moyen le plus simple et le plus clair, *manifestior via*, pour établir l'existence de Dieu. En théorie, en effet, cette preuve repose sur deux vérités évidentes et incontestables : le principe de contradiction et la définition du mouvement. Mais, dans la pratique, il se rencontre de nombreux faits d'expérience qui semblent contredire la théorie et nous montrer des moteurs qui commencent à se donner à eux-mêmes ou à donner à d'autres le mouvement qu'ils ne possédaient pas tout d'abord. C'est l'aimant, par exemple, qui attire de menus objets sans se mouvoir lui-même, la pierre qui tombe entraînée par son poids ; ce sont toutes les réactions chimiques dans lesquelles une substance agit sur une autre par le seul fait de leur rapprochement ; ce sont les attractions des planètes et de leurs satellites, etc. Les vieux traités de philosophie d'autrefois donnaient tous une explication de ces faits d'après les principes de la physique d'alors ; les traités modernes n'en disent pas un mot. Ne pourrait-on pas trouver, dans les assertions démontrées de la science contemporaine, ou du moins dans les hypothèses les plus vraisemblables, une explication simple, *unique*, de tous ces faits, qui montrerait la concordance parfaite qui doit toujours exister entre la spéculation et l'expérience ?

R. — Dans la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement, il ne faut pas entendre seulement le mouvement local, mais tout changement, toute mutation dans les êtres.

Dans ce sens, le mouvement est le passage d'un

état à un autre, d'une manière d'être ou d'agir à une autre.

I. Ce qu'on remarque dans tous les agents matériels, c'est, ou bien qu'ils reçoivent le mouvement ainsi entendu chaque fois que le mouvement se produit en eux, ou que, s'ils le communiquent, c'est qu'eux-mêmes l'ont reçu. Ainsi, au point de vue de la pesanteur et du mouvement local, la pierre, inerte par elle-même, n'a de mouvement qu'autant qu'il lui est imprimé de l'extérieur. Sans cette impulsion, elle ne sortira jamais de l'état de repos et d'équilibre. Si elle en est tirée de quelque manière sans recevoir aucune impulsion proprement dite, par exemple si on lui ôte simplement le support qui la retient, elle tombera jusqu'à ce qu'elle retrouve sur un autre appui le support qu'elle a perdu. Il semblera peut-être alors qu'elle le fait sans recevoir d'ailleurs le mouvement qu'elle exécute ; mais, en réalité, elle le recevra de la force d'attraction qui l'attire, proportionnellement à sa masse, vers le centre de la terre. C'est cette force qui lui imprime alors le mouvement de chute. Quand elle rencontrera le nouvel obstacle qui l'arrêtera dans sa marche vers le centre de la terre, l'arrêt qu'elle subira sera un nouveau mouvement, c'est-à-dire un nouveau changement dont la cause sera l'impénétrabilité de l'obstacle.

Sur ce mouvement purement local, il est à faire une importante remarque qui devra se généraliser dans toutes les autres espèces de mouvements. L'action de la pesanteur ou l'attraction exercée par la terre sur la pierre qu'elle fait tomber et qu'elle fixe au sol, ne se produit pas sans que la pierre elle-même exerce sur la terre une action ou réaction de même nature. Comparée à celle de la terre, celle de la pierre est infiniment petite. Mais si petite qu'elle soit, elle n'en est pas moins réelle ; on peut l'exprimer par une fraction exacte qu'un calcul mathématique déterminerait avec précision. L'effet de cette attraction de la pierre sur la masse du globe terrestre ne saurait déplacer la terre d'une masse infiniment plus considérable ; mais elle déplacerait son centre de gravité et influerait sur son mouvement général, ce qu'on peut comprendre par une hypothèse irréalisable, mais, toutefois, possible en elle-même. Supposé qu'on enlève de l'un des hémisphères toute la croûte terrestre à une assez grande profondeur et qu'on la transporte sur la partie continentale de l'autre hémisphère, outre le changement de figure géométrique qui, par lui-même, produirait déjà un changement ou mouvement du centre de la terre, il y aurait encore une force plus grande d'attraction de la partie surchargée sur la masse générale du globe terrestre, et cette force, par elle-même, déplacerait vers elle le centre de gravité de la planète. Dans le mouvement de la pierre vers le centre de la terre, il y a donc action et réaction réciproques. Cette réciprocité est, dans une mesure variable, la condition de tous les mouvements contingents, matériels ou spirituels. Il importe donc de l'étudier à fond en vue de la preuve de l'existence du premier moteur immobile.

D'abord cette réciprocité d'action et de réaction nous fait comprendre que ni la terre ni la pierre ne sont un pur mobile, puisque l'une et l'autre sont causes du mouvement, ni un pur moteur, puisque l'une et l'autre reçoivent le mouvement. Elles sont à la fois moteur et mobile et déjà, dans un premier sens, elles vérifient l'axiôme que tout être contingent est *movens et motum*. Mais ce n'est pas principalement le sens qu'on attache à ces expressions. Quand on dit d'un être qu'il est *movens motum*, on entend qu'il reçoit d'ailleurs le mouvement qu'il imprime au mobile : moteur à l'égard du mobile qu'il meut, il est mobile par rapport à un moteur supérieur à lui. Dans l'exemple de la pierre et de la terre, chacun des deux moteurs est-il mû par un moteur supérieur à l'une et à l'autre ? C'est ce que nous allons examiner.

Il est manifeste que, dans l'action de la terre sur la pierre et réciproquement de la pierre sur la terre, il y a en l'une et l'autre quelque chose que l'une n'a point donné à l'autre. Avant que la terre agisse sur la pierre pour l'attirer, il faut, logiquement et ontologiquement, c'est-à-dire au double point de vue de l'enchaînement des idées et de la réalité des êtres, quoique non chronologiquement, c'est-à-dire au point de vue de la succession dans le temps, il faut, disons-nous, qu'il y ait dans la terre et dans la pierre une propriété, une force d'attraction, une aptitude à attirer et à être attiré en raison des masses et des distances : autrement, en effet, l'attraction n'aurait pas lieu. Cette propriété, cette force, cette aptitude, de quelque nom qu'on la désigne, est la cause prochaine du mouvement quand il se produit ; c'est par elle que le moteur agit sur le mobile. C'est donc en elle que le mouvement trouve sa raison d'être.

Mais cette aptitude, à elle seule, ne saurait produire le mouvement. D'elle-même elle tend au repos, à l'équilibre, dans lequel chaque force, ayant épuisé son action ou trouvant une résistance qui l'équilibre, il n'y a plus aucun mouvement. Une fois l'équilibre établi, moteur et mobile restent dans l'état ou ils se trouvent, tant qu'une cause étrangère ne vient pas les tirer de ce repos et les mettre de nouveau en mouvement. Pour que l'aptitude à mouvoir ou à être mû passe à l'acte, il faut une excitation autre que l'aptitude elle-même. L'aptitude à l'état de repos y resterait perpétuellement, comme le prouvent ensemble l'expérience et la raison : l'expérience, car on ne voit jamais un corps quelconque sortir de l'état d'équilibre et se mettre en mouvement sans une impulsion quelconque ; la raison, comme le prouve ce raisonnement de saint Thomas :

« Tout ce qui se meut a un moteur autre que soi. Car rien ne se meut qui ne soit en puissance par rapport à ce vers quoi il est mis en mouvement. Mais, pour mouvoir, il faut être en acte ; car mouvoir n'est pas autre chose que de

faire passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut passer de la puissance à l'acte que sous l'action d'un être en acte : ainsi, c'est la chaleur en acte (par exemple le feu) qui rend chaud en acte le bois qui n'était chaud qu'en puissance, et ainsi le meut et le modifie. Or il n'est pas possible qu'une même chose soit à la fois en puissance et en acte sous le même rapport ; ce ne serait possible que sous des rapports différents ; ce qui est chaud en acte ne saurait être chaud en puissance, mais il est froid en puissance. Donc il est impossible qu'une chose sous le même rapport imprime et reçoive le mouvement ; donc tout ce qui se meut est nécessairement mû par autre chose. » (S. Th. 1 P. q. 2, a. 3, c.). Saint Thomas appelle *puissance* ce que nous avons appelé *aptitude* et *acte* l'*effet réel* qui répond à l'aptitude et résulte de sa mise en exercice.

De ce qui précède, il faut conclure que tout ce qui est mû est mû par un moteur autre que lui. Ce moteur lui-même a besoin d'être mû par un autre : ce qui s'exprime par cette formule que tout moteur qui n'est pas le premier moteur est à la fois moteur et mobile, *movens et motum*, mobile par rapport au moteur supérieur qui le met lui-même en mouvement, moteur par rapport au mobile inférieur auquel il imprime le mouvement. C'est sur cette base que s'établit la preuve de l'existence du moteur premier, parce qu'il est impossible de remonter à l'infini dans une série réelle.

Et déjà, sans entrer dans tout le détail que comporterait le développement de cette preuve, et à nous en tenir simplement au mouvement local, qui est le plus simple et le plus saisissable des mouvements, nous pouvons faire remarquer qu'il fournit à lui seul une belle démonstration de l'existence de Dieu comme premier moteur du mouvement local.

En effet, le mouvement local de la pierre est causé par la terre exerçant sur elle sa force d'attraction. Mais l'attraction terrestre est elle-même soumise à l'influence d'autres agents du même genre, savoir, d'une part, l'attraction des corps célestes, et, d'autre part, le mouvement à la fois de translation et de rotation auquel elle est elle-même soumise. Tout mouvement local à la surface de la terre s'enchaîne donc à tout l'ensemble des mouvements locaux de tous les corps célestes. Nous ne pouvons donc avoir la raison dernière et adéquate de quelque mouvement local que ce soit sans atteindre à un moteur premier, auteur de tous les mouvements de tous les corps célestes. Ainsi la preuve de l'existence de Dieu prenant son point de départ dans quelque mouvement local particulier englobe par voie de liaison nécessaire tout ce qu'il y a de mouvement local dans le monde et se résout dans l'unité la plus complète, un seul moteur premier pouvant être la cause de tous ces mouvements coordonnés.

Cette preuve prend une extension plus grande et, sans rendre la conclusion plus certaine, elle la montre appuyée sur des bases plus étendues et plus universelles encore quand on considère la liaison intime qui existe entre le mouvement purement local de la matière et les mouvements physiques et chimiques des corps, entre ceux-ci et les mouvements organiques de la vie végétale et de la vie animale. Toutes les espèces de mouvements dont la matière est susceptible s'enchaînent en un seul tout, de telle sorte que l'on ne peut remonter au moteur premier dans un genre de mouvement sans atteindre au moteur premier et unique dans tous les genres de mouvements matériels.

II. Nous n'avons étudié, dans ce qui précède, que le mouvement purement local. Arriverons-nous au même résultat, en passant par les mêmes notions, si nous prenons pour point de départ quelque autre mouvement supérieur au mouvement local, par exemple le mouvement organique qui se remarque dans les végétaux et dans les animaux sous l'influence du principe vital.

Ces mouvements sont loin d'être aussi simples que le pur mouvement local. Ils sont, au contraire, fort complexes. Il y a du mouvement local, du mouvement physique, du mouvement chimique et d'autres espèces de mouvements qui n'appartiennent pas à la matière inorganique. Tous ces mouvements se produisent non seulement *dans* le végétal et *dans* l'animal, mais encore *par* lui, par la force intérieure qu'il possède en lui-même, par le principe vital qui, s'assujettissant toutes les forces inférieures de la matière, les fait servir à sa vie et à son action.

Tandis que les autres mouvements de la matière sont l'effet d'une motion purement extérieure, les mouvements organiques procèdent du principe intérieur qui produit dans le végétal et dans l'animal tous les phénomènes de la vie et du mouvement extérieur.

Ce caractère général semblerait tout d'abord infirmer la preuve tirée du mouvement. Car cette preuve s'appuie sur ce que le moteur de tel mouvement local déterminé est lui-même mû par un autre moteur duquel il reçoit lui-même le mouvement, *movens motum*. Or le végétal et l'animal se meuvent par eux-mêmes : le végétal en se développant sur place par sa propre énergie, l'animal en se portant çà et là par sa force locomotrice, en exerçant certaines actions spontanées en rapport avec la perception sensible et l'appétit ou instinct dont il est doué. Le végétal et l'animal exécutent donc certains mouvements dont ils ont en eux-mêmes le principe ; ils *se meuvent* eux-mêmes. Il semble donc qu'il n'y ait pas à chercher en dehors et au dessus d'eux un moteur qui les mette en mouvement, et ainsi le développement de la preuve de l'existence de Dieu par leur mouvement se trouve arrêté dès le point de départ.

Telle est l'objection. Les réponses ne manquent pas.

a) D'abord, à supposer qu'on ne puisse autrement constater la nécessité, et, conséquemment, l'existence du moteur premier, on y arrive très directement en prenant en un seul bloc et sans

distinction toute la vie du végétal et de l'animal. Cette vie est identique à elle-même depuis le premier mouvement jusqu'au dernier, et, bien qu'elle soit la cause de phénomènes différents et successifs, on peut la considérer comme n'étant elle-même dans toute sa totalité qu'un seul et unique mouvement.

Or, il est manifeste que ce mouvement, que cette vie n'a pas dans le végétal et dans l'animal sa première raison d'être. Car ce mouvement commence et finit pour chaque individu. Si la raison d'être de la vie se trouvait dans chacun d'eux, ils ne pourraient périr d'eux-mêmes : la force qui les fait exister actuellement restant la même les ferait vivre toujours. Ils ne pourraient non plus avoir jamais commencé, parce qu'autrement ils auraient reçu d'ailleurs l'existence et auraient dans l'être précédent et non en eux-mêmes leur raison d'être. Puisqu'ils commencent et finissent, il faut qu'ils tiennent d'ailleurs que d'eux-mêmes leur raison d'être.

De qui la tiennent-ils ? Sans aucun doute d'un être de leur espèce qui les a précédés dans la vie et la leur a transmise intégralement. Ceux-ci, à leur tour, tiennent la vie d'autres êtres vivants, leurs auteurs. Et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à un premier végétal et à un premier animal qui, n'ayant reçu la vie d'aucun autre végétal ou animal préexistant, n'a pu la recevoir que du premier auteur de tout ce mouvement. Si l'on ajoute à cet argument très simple et très concluant les considérations qui nous font toucher du doigt l'unité des espèces, les liens étroits qui font de tous les êtres vivants, végétaux et animaux, un seul tout, et qu'on admette, ce qu'il est d'ailleurs impossible de nier, qu'un mouvement général *un* dans un ensemble parfait ne peut avoir qu'un *unique* auteur, on en conclut facilement que le premier moteur de toutes les vies qui se manifestent dans l'univers visible est le seul et unique Créateur auquel toutes doivent l'existence parce qu'il l'a donnée aux premiers de chaque espèce.

Cette preuve, facile à suivre, est la preuve commune et vulgaire, ce qui ne l'empêche pas d'être aussi une preuve philosophique de premier ordre. Elle a une force invincible. Pour l'infirmer, il faudrait établir qu'un organisme vivant peut se produire de lui-même dans la matière inorganique en dehors de toute action d'un organisme antérieur de même espèce. Il faudrait ainsi recourir à la théorie des générations spontanées dont la science a manifesté la fausseté, ou à celle du transformisme allant jusqu'à l'hypothèse d'une première apparition de la vie dans une matière auparavant brute sans qu'aucun principe vital y ait été déposé, ce qui n'est, en réalité, qu'une génération spontanée, conséquemment une hypothèse antiscientifique et irrationnelle.

Mais, à côté de cette preuve tirée de l'origine de la vie, il en est d'autres qui permettent de remonter au moteur premier en partant de chaque mouvement particulier produit sous l'influence et par l'action du principe vital.

b) On peut appliquer à toute espèce de mouvement le raisonnement que nous avons emprunté à saint Thomas. Car il est de l'essence de tout mouvement que le mobile soit en puissance par rapport à ce qui est le terme du mouvement, et que le moteur soit en acte sous le même rapport. Et en tout genre d'être ou d'action il est incontestablement vrai que la même chose ne peut être à la fois en puissance et en acte sous le même rapport.

Pour montrer comment ces notions générales s'appliquent aux êtres qui, comme le végétal et l'animal, ont en eux-mêmes un principe d'action ou de mouvement, nous devons distinguer en eux deux parties : l'une qui reçoit le mouvement, l'autre qui l'imprime. Ainsi, dans l'animal, le corps reçoit le mouvement que l'âme lui imprime ; dans le végétal, la matière organique se développe sous l'influence du principe vital. Le mouvement qui se manifeste dans l'animal et dans le végétal procède donc du principe vital de l'un et de l'autre. Ce principe vital est donc moteur par rapport aux éléments organiques dont se composent le végétal et l'animal.

Mais ce moteur est mû lui-même. Quelle que soit sa nature, l'expérience nous montre l'animal sans cesse sollicité à ses mouvements par les excitations extérieures : la vue, l'odorat, l'ouïe, le toucher lui apportent les sensations qui, transmises à ce qui est en lui le principe vital, provoquent celui-ci à produire les mouvements qu'exécutent les membres. Dans le végétal, l'air que respirent ses feuilles, la sève qu'aspirent ses racines, informés par le principe vital, se transforment en la substance du végétal, lui donnant ainsi le mouvement par lequel il s'accroît. Le principe actif du végétal et celui de l'animal sont donc des moteurs recevant eux-mêmes le mouvement de l'extérieur : *moventia et mota*.

La raison appuie l'expérience. Pour agir sur les éléments matériels soumis à son action, le principe vital doit se mettre lui-même en mouvement ; il faut qu'il passe, ou de l'état de repos à celui d'action, ou d'un genre d'action à un autre, ou enfin d'un acte à un autre dans le même genre d'action. Ce sont autant de changements dans son état, par conséquent autant de mouvements. Dès lors, on doit appliquer au principe vital le raisonnement qui s'applique à tout ce qui se meut, savoir que « rien ne se meut qui ne soit en puissance par rapport à ce vers quoi il est mis en mouvement, » et le reste que nous avons cité plus haut, de saint Thomas.

Quel que soit donc le genre de mouvement, on peut logiquement remonter, et, par voie de conséquence nécessaire, arriver au moteur premier, lequel, étant donnée la merveilleuse unité de tous les mouvements qui se remarquent dans l'univers, mouvements locaux, mouvements physiques, mouvements chimiques, mouvements végétatifs,

mouvements animaux, ne saurait être qu'un et unique, la suprême cause de tout l'univers visible.

Jamais la science ne changera rien à cette démonstration et n'en infirmera aucune des parties. Jamais le philosophe n'aura aucune bonne raison d'abandonner ces déductions qui reposent sur des principes incontestables et sont confirmées par toutes les expériences vraiment sérieuses. Mais la fausse science peut fournir des objections. Examinons brièvement ce qu'elles peuvent valoir.

III. La preuve de l'existence de Dieu comme premier moteur ne saurait être infirmée que de deux manières, savoir en établissant 1° qu'il y a du mouvement sans moteur, 2° qu'on peut remonter indéfiniment la série des moteurs sans arriver jamais à un moteur premier. Jamais la science n'établira ni l'une ni l'autre de ces deux erreurs. Ce n'est pas que l'affirmation ne s'en soit pas produite et que la démonstration n'en ait été tentée ; mais on n'a rien trouvé et on ne trouvera jamais rien qui leur donne une apparence de vérité.

Toutes les hypothèses du mouvement sans moteur, depuis les atomes chantés par Lucrèce jusqu'aux générations spontanées dont le transformisme et l'évolution ne sont que des variétés, ont été renversées par l'observation de la nature. Elles ne reposaient, d'ailleurs, que sur des données dépourvues de base scientifique. Les merveilleuses découvertes de M. Pasteur ont mis à néant pour toujours les générations spontanées. Les transformistes n'ont pas encore fourni un seul exemple d'être passant d'une espèce à une autre. Quelque développement qu'acquièrent certains organismes, leur perfectionnement se tient toujours enfermé dans les limites fixes de leur nature particulière ; jamais ils n'atteignent la plus infime perfection propre à une nature supérieure. Nul être n'a de mouvement que ce qu'il en a reçu de sa cause immédiate.

Quant à remonter indéfiniment dans la chaîne des causes sans arriver jamais à une cause première, c'est une hypothèse contredite par la raison. Une série actuelle ne saurait être infinie, parce que le nombre actuel ne peut être infini. Nous l'établissons en répondant à une autre consultation. Toutes les explications imaginées pour prouver le contraire pèchent contre la raison.

Le développement des sciences physiques ne changera jamis rien aux deux lois essentielles du nombre qui sont 1° que tout nombre *peut* être indéfiniment *agrandi*, 2° qu'aucun nombre *ne sera* jamais réellement infiniment grand ; il sera toujours fini, et par sa première unité qui est son point de départ, et par sa dernière unité qui marque le dernier développement réel auquel il est arrivé. La *possibilité* d'agrandir sans cesse un nombre n'infirme pas la preuve basée sur son *actualité finie*.

Et avec toute l'assurance que peut donner l'évidence mathématique et métaphysique, on peut affirmer que toujours la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement conservera sa valeur.

Q. — Un prêtre qui se trouve en présence d'un pénitent ou d'une pénitente obsédée intérieurement par le démon, peut-il, sans l'autorisation de l'évêque, se servir pour l'exorciser de la formule du Rituel, mais sans les cérémonies extérieures, et tout à fait secrètement, même au saint tribunal de la pénitence ?

R. — D'après le Rituel, les prières et les cérémonies qui sont marquées au titre X, *De exorcizandis obsessis a dæmonio*, ne peuvent être employées que dans le cas de ce que nous appelons en français une véritable *possession*. Le Rituel a pris soin de nous donner le moyen de la reconnaître : *Signa obsidentis dæmonis sunt : ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere ; distantia et occulta patefacere ; vires supra ætatis seu conditionis naturam ostendere, et id genus alia, quæ cum plurima concurrunt, majora sunt indicia.*

D'après cette énumération, il est clair qu'un confesseur se trouvera assez rarement en présence d'un véritable possédé. Si cela était cependant, il devrait, même pour un exorcisme fait en particulier d'après la formule du Rituel, solliciter la permission de l'évêque.

Le confesseur rencontre plus ordinairement un état de lutte avec le démon appelé *obsession* dans notre langue. Cet état est caractérisé par des attaques violentes du démon, qui peuvent être physiques ; mais surtout par de violentes tentations, qui seraient inexplicables sans l'action directe de Satan. Pour venir en aide aux personnes ainsi persécutées, saint Alponse conseille la formule suivante d'exorcisme, que tout confesseur peut réciter : *Ego, ut Dei minister, præcipio tibi, aut vobis, spiritus immundi, ut recedatis ab hac creatura Dei.*

Un serviteur de Dieu, Vincent Pallotta, recourait à cet exorcisme privé quand il se trouvait en présence d'un pénitent qui n'éprouvait aucune contrition de ses péchés, ou dont la sincérité laissait à désirer. Il conseillait aux confesseurs de suivre la même pratique. Mais à la condition de faire ces exorcismes avec une grande confiance et une profonde humilité.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. des Rites

I

Décret général sur l'ordre des mémoires aux Vêpres

2 mai 1892.

Cum jam alias sacra Rituum Congregatio præstiterit ordinem in commemorationibus agendis ad vesperas servandum, maxime postquam duplicia minora et semiduplicia impedita ad instar simplicium redigenda Rubricæ immutatæ indixerunt, ad omnes ea super re con-

troversias dirimendas eadem sacra Rituum Congregatio declarat et statuit : *Post orationem diei, ante cœteras, commemorationem semper agendam esse de alio cujuscumque ritus festo, quo concurrat, si locum habeat,* deinde reliquas juxta ordinem quem seu Rubrica gen. Breviarii, titul. IX, n. 11, seu tabella occurrentiæ in eodem breviario inscripta præcipiunt. Qui ordo sequentis tenoris est : 1° de dominica privilegiata ; 2° de die octava ; 3° de duplici majori : 4° de duplici minori, ad instar simplicium redactis ; 5° de dominica communi ; 6° de infra octavam Corporis Christi ; 7° de semiduplici ; 8° de die infra octavam communem ad simplicem ritum pariter redactis ; 9° de feria majori vel vigilia ; 10° de simplici.

Atque ita servari mandavit. Die 2 maii 1892.

CAJ. CARD. ALOISI-MASELLA, *S. R. C. Præfectus.*
ALOISIUS TRIPEPI, *Secretarius.*

II

Décret général concernant les octaves pendant le Carême

22 mai 1894.

La sacrée Congrégation déclare que désormais on n'accordera aucun indult pour célébrer des octaves en Carême ; que les octaves concédées autrefois doivent être interrompues : 1° le mercredi des Cendres ; 2° tous les dimanches de Carême ; 3° pendant la semaine sainte.

III

TRIDENTINA. [1]

11 janvier 1894.

Une église dont le crépi recouvrant les murs à l'intérieur est tombé en grande partie ne perd pas sa consécration

An post Decret. in una *Senien.* die 5 maii 1882, ecclesiæ consecratæ e quarum parietibus crusta, vulgo *intonaco,* majori ex parte disjecta fuit, tanquam execratæ habendæ sint, ideoque nova indigeant consecratione ? — Resp. Negative ad utramque partem.

IV

Décret sur les litanies approuvées

6 mars 1894.

I. Quænam litaniæ *publice* recitari valeant in ecclesiis, vel oratoriis publicis, vi constitutionis Clementis Papæ VIII, et decretorum quæ ab illius successoribus Pontificibus promulgata fuere ?

II. Utrum invocationes ad normam litaniarum in honorem sacræ Familiæ, Sacratissimi Cordis Jesu, Mariæ Perdolentis, S. Joseph, aliorumque sanctorum in ecclesiis vel Oratoriis publicis recitari possint ?

RESP. Ad I. *Litaniæ tantum quæ habentur in Breviario, aut in recentioribus editionibus Ritualis Romani ab Apostolica Sede approbatis.*

Ad II. *Negative.*

Nota. — Il s'agit uniquement de la récitation faite dans les offices liturgiques.

V

27 août 1894.

On peut placer dans les églises les images des serviteurs de Dieu, pourvu que ce ne soit pas sur les autels et qu'on ne leur donne pas les insignes de la sainteté.

Inter constitutiones Romanorum Pontificum ac S. Rituum Congregationis decreta, quæ edita fuere pro moderando cultu servorum Dei, qui cum fama sanctitatis vel martyrii decesserunt, sed inter beatos aut sanctos ab Apostolica Sede adhuc relati non sunt, nonnulla ad eorum imaginum sive in templis sive in publicis oratoriis appositionem pertinent. Recenter etiam cum Vicarius Apostolicus districtus Occidentalis Scotiæ retulisset in vitris coloratis, quibus templorum fenestræ decorantur, præfatas imagines interdum depingi, sacra eadem Congregatio per decretum diei 24 martii 1860 editum, hunc morem minime approbandum censuit. Verumtamen cum non raro, nedum in ejusmodi vitris, sed etiam in templorum parietibus facta ac gesta repræsententur, quorum Dei famuli vel præcipui actores vel pars aliqua fuerunt, dubitatum est num prohibitio illa etiam ad historicas hujusmodi repræsentationes sese porrigat. Re itaque mature examini subjecta, auditisque votis virorum in sacra theologia et in ecclesiastica quoque archæologia præstantium, sacra Rituum Congregatio, referente subscripto Cardinali eidem præfecto, in Ordinariis comitiis subsignata die ad Vaticanum habitis, respondendum censuit : « Imagines virorum ac mulierum qui cum fama sanctitatis decesserunt, sed nondum beatificationis aut canonizationis honores consecuti sunt, neque altaribus utcumque imponi posse, neque extra altaria depingi cum aureolis, radiis aliisve sanctitatis signis ; posse tamen eorum imagines vel gesta ac facta in parietibus ecclesiæ, seu in vitris coloratis exhiberi, dummodo imagines illæ neque aliquod cultus vel sanctitatis indicium præ se ferant, neque quidquam profani aut ab ecclesiæ consuetudine alieni. » Die 14 augusti 1894.

Facta postmodum Sanctissimo Domino Nostro Leoni PP. XIII per me subscriptum cardinalem Præfectum de prædictis relatione, idem Sanctissimus Dominus Noster sacræ Congregationis sententiam ratam habuit, confirmavit, et ita decreta quæ in contrarium facere videantur intelligi debere jussit. Die 27 iisdem mense et anno.

CAJ. CARD. ALOISI-MASELLA, *S. R. C. Præfectus.*
ALOISIUS TRIPEPI, *Secretar.*

REMARQUES

Le présent décret est des plus importants pour ce qui concerne l'ornementation des églises ; il rapporte le décret du 14 mars 1860, assez peu suivi en pratique, il faut l'avouer.

Un vicaire apostolique d'Ecosse avait demandé si l'on pouvait peindre sur les verrières des églises les images des personnages morts en odeur de sainteté, étant donné qu'on les représentait sans aucun indice du culte ecclésiastique et qu'on ne les plaçait pas derrière un autel. La S. Congrégation répondit que cela ne se pouvait pas, le 14 mars 1860, n. 5305.

Aujourd'hui cette défense se trouve rapportée par le décret général que nous donnons. On peut donc, sans violer aucune règle canonique et sans rendre aux serviteurs de Dieu un culte prématuré et défendu, placer leurs statues dans les églises, représenter leurs images dans les verrières, reproduire sur les murs des églises les scènes de leur vie, etc. ; mais à condition que ces statues ou ces images ne seront pas placées sur un autel, comme l'avait déjà demandé le décret du 15 juillet 1892, et qu'elles n'auront aucun des indices de la sainteté, par exemple les nimbes, les auréoles, etc.

Le gérant : J. MAITRIER.

Langres. — Imprimerie MAITRIER ET COURTOT.

[1] Trente.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que faut-il penser du nouveau livre du R. P. Lambert, ayant pour titre : *Le Régime sauveur ou la Communion dans les Maisons d'éducation ?* (3 fr. 50. Librairie Oudin, 10, rue de Maizières, Paris).

R. — Nous voudrions voir ce livre entre les mains de tous ceux qui s'occupent de l'éducation de l'enfance et de la jeunesse : pères et mères de famille sincèrement chrétiens, confesseurs des enfants, religieux et religieuses des différentes congrégations, professeurs et directeurs des écoles, des collèges, des petits et des grands séminaires. C'est un livre très théologique et fort intéressant : il demande à être lu, étudié, médité. Puisse-t-il avoir de nombreuses éditions et être répandu à profusion tant en France qu'à l'étranger !

Pour ceux de nos lecteurs qui ne connaîtraient pas le P. Lambert, nous dirons que, depuis douze ans, il exerce un apostolat presque exclusif auprès de la jeunesse, spécialement dans les maisons d'éducation chrétienne où il a prêché des retraites sans nombre.

L'auteur n'a publié son livre qu'après avoir fait une expérience sérieuse de la doctrine qu'il enseigne. Il ne s'est pas contenté de ce qu'il a pu constater lui-même : il a interrogé beaucoup de directeurs et même bon nombre de jeunes gens.

De ses observations personnelles et des réponses reçues, il a composé en faveur de la communion fréquente et quotidienne dans les maisons d'éducation un argument dont la force probante s'impose comme d'elle-même à tout lecteur impartial.

Le *Régime sauveur* se divise en trois parties précédées d'un chapitre préliminaire dans lequel sont expliqués la raison et le but du livre.

Réponse aux objections contre la pratique de la communion fréquente et quotidienne dans les maisons d'éducation : tel est l'objet de la première partie.

Ces objections sont groupées sous dix chefs principaux ; les réponses, d'une très grande précision, paraîtront péremptoires même aux esprits les plus prévenus.

La deuxième partie traite des effets produits par la communion fréquente et quotidienne dans les maisons d'éducation.

L'Eucharistie donne la force dans la tentation, elle aide à remporter la victoire sur les mauvaises habitudes, à se corriger des défauts de caractère ; elle met dans l'âme de l'écolier l'esprit d'obéissance, l'amour de l'étude, l'esprit de piété, de générosité, de dévouement et de sacrifice ; en un mot, elle fait des hommes, *souvent elle fait des hommes de Dieu*, c'est-à-dire elle multiplie les vocations ecclésiastiques et religieuses si indispensables pour le relèvement et le salut de notre pauvre société : voilà ce que montre le P. Lambert par des exemples multipliés et fort bien choisis.

Nous ne saurions trop exhorter ceux qui s'occupent de la formation des aspirants au sacerdoce à lire et à relire ce chapitre du livre dont nous nous occupons ; *nous le recommandons tout particulièrement aux directeurs des grands séminaires* [1].

Quels fruits de vertu et de sainteté produirait le *régime sauveur* s'il était suivi par bon nombre d'élèves ecclésiastiques depuis leur entrée au petit séminaire jusqu'au jour de leur sacerdoce !

L'auteur démontre encore que la communion fréquente et quotidienne excite dans les âmes un nouveau zèle pour la réception de la sainte Eucharistie, que les communions elles-mêmes deviennent meilleures par la préparation et l'action de grâces mieux faites et qu'enfin la fréquentation du sacrement de nos autels assure la persévérance dans le bien et prépare à une mort précieuse devant Dieu.

Cette seconde partie se termine par la citation fort intéressante d'attestations de professeurs, supérieurs, directeurs spirituels, aumôniers et autres éducateurs de l'enfance : c'est là comme une confirmation de tout ce que l'auteur vient de dire.

Beaucoup de directeurs des âmes sont persuadés de l'excellence du *régime sauveur*, mais souvent ils voient de nombreuses difficultés qui les arrêtent parce qu'ils les croient insurmontables.

Voilà pourquoi, dans la troisième partie de son livre, le P. Lambert donne une solution aux principales difficultés et indique les moyens pratiques à employer pour établir et maintenir la communion fréquente et quotidienne dans les maisons d'éducation. Cette troisième partie est pleine d'excellents conseils très pratiques et basés sur l'expérience.

Après avoir exposé les conditions requises pour établir la pratique de la communion fréquente et quotidienne, l'auteur indique les moyens généraux et particuliers pour y arriver.

Il faut éveiller et entretenir dans les âmes *l'appétit de la communion :* les supérieurs en public, les directeurs spirituels en particulier doivent donner aux âmes une *éducation eucharistique*. Il est bon d'aller au devant des désirs et d'amener, par une communion graduellement fréquente, à la communion journalière.

Cette troisième partie se termine par l'indication des moyens qui permettent de concilier la pratique de la communion quotidienne avec les exigences du règlement et par des conseils particuliers pour les externats, pour les pensionnats des frères, etc.

En résumé, le livre du P. Lambert est un excel-

[1] Ils liraient aussi avec fruit deux *Lettres à un directeur de Séminaire sur la Communion*. 0 fr. 50 chacune. *Librairie Saint-Paul*, 7, rue Cassette. *Librairie Haton*, 35, rue Bonaparte, Paris.

lent ouvrage : on voit qu'il est écrit par un véritable apôtre de la sainte Table, par quelqu'un qui a touché du doigt dans des centaines d'âmes les effets merveilleux de la communion fréquente et quotidienne, par un ami de la jeunesse qui voudrait la garder chaste et pure en lui faisant boire le vin qui fait germer les vierges, enfin par un théologien qui a étudié et approfondi la doctrine des Pères et des conciles.

Il n'y a pas, dans cet ouvrage, une seule affirmation hasardée; tout est prouvé, soit par des textes bien expliqués, soit par des faits.

Le *Régime sauveur* est rempli de documents utiles aux formateurs de la jeunesse; c'est un livre vécu, composé de faits démonstratifs, capables d'encourager les timides, de stimuler les hésitants et de confirmer les apôtres dans leur zèle pour la propagation du règne eucharistique de Jésus.

Pour tout dire, en un mot, le *Régime sauveur* a sa place marquée dans toute bibliothèque, auprès des ouvrages de Mgr de Ségur, lui aussi ami de la jeunesse chrétienne et apôtre de l'Eucharistie.

Q. — Des religieux qui font les vœux complets de chasteté, d'obéissance et le vœu de pauvreté mitigée, sont-ils vraiment religieux ? Par pauvreté mitigée, j'entends la jouissance des biens temporels et des honoraires de messes et d'une allocation annuelle de 300 fr. pour le vestiaire, tous les autres gains personnels provenant de prédications, de publications de livres ou brochures, ou même honoraires de messe dépassant 2 fr., restant la propriété de la communauté.

Autour de moi, j'entends la controverse. Les uns prétendent que l'essence de l'état religieux consiste dans les trois vœux stricts. Les autres soutiennent que l'état religieux consiste surtout dans l'exemption de la juridiction ordinaire de l'évêque. Ces derniers donnent pour exemple 1° les Chartreux qui ne font que le seul vœu d'obéissance et qui, cependant, sont regardés par tous comme de vrais religieux ; 2° les Pères de Garaison, au diocèse de Tarbes, qui font les trois vœux complets et qui, cependant, ne sont regardés par personne comme des réguliers parce qu'ils dépendent complètement de l'évêque.

De plus, dans le cas où les trois vœux seraient de l'essence de l'état religieux, le vœu de pauvreté ne serait-il pas insuffisamment observé dans la communauté dont il s'agit au commencement de cette question pour lui permettre de regarder ses membres comme de vrais religieux ?

R. — I. Le droit partage en deux grandes classes les fidèles qui tendent à la perfection par la pratique des vœux : 1° ceux qui font des vœux *publics, acceptés au nom de l'Eglise par les supérieurs légitimes ;* 2° ceux qui font des vœux *privés, qui ne sont acceptés par personne,* comme par exemple les Lazaristes, *in quorum tamen votorum emissione nemo intersit qui ea acceptet nomine Congregationis sive Nostro et pro tempore existentis Romani Pontificis,* dit Alexandre VII dans sa constitution *Ex commissa,* du 22 sept. 1655, ou qui sont acceptés par des personnes privées.

Il est absolument certain, d'après le décret de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers du 11 août 1889, que ceux qui ne font que des vœux *privés* n'appartiennent pas à l'*état religieux* : ils forment de *pieuses associations,* mais non des *congrégations* ou des *ordres religieux,* lors même qu'ils auraient obtenu l'approbation de l'Eglise pour leurs règles. Ainsi la congrégation des Lazaristes, dont nous venons de parler, est purement séculière, bien qu'elle ait été approuvée par l'Eglise.

II. On doit faire deux classes encore des associations qui, émettant des vœux publics, acceptés au nom de l'Eglise par les supérieurs légitimes, *possèdent véritablement la vie religieuse.* Le décret précité du 11 août 1889 appelle les unes *religiones formales votorum solemnium,* et les autres *formales seu veras religiosas congregationes votorum simplicium.* Les explications que nous donnerons plus loin démontreront péremptoirement que les termes de *religiones formales votorum solemnium* ne peuvent pas être pris au sens absolument *rigoureux,* puisqu'on trouve des religieux au sens strict avec des vœux simples. Les mots de *réguliers* et de *simples congrégations* répondent mieux au sens canonique de la distinction que nous faisons.

Ces deux classes ont quelque chose de commun et quelque chose de différent.

Toutes deux ont l'*essence* de la vie religieuse. C'est évident pour les *réguliers ;* quant aux congrégations approuvées par le Saint-Siège, *ut formales seu veras religiosas congregationes votorum simplicium,* elles tirent de cette approbation, même provisoire, une sorte de consécration au service de Dieu, qui leur donne l'essence de la vie religieuse, bien qu'elles ne la possèdent pas dans toute sa perfection.

Elles diffèrent en ceci que toutes les lois générales faites par l'Eglise et tous les privilèges accordés pour les religieux ne le sont que pour les *réguliers* et non pour les *congrégations à vœux simples.* Les réguliers forment seuls *ordinem stricte dictum* et sont seuls *vere et proprie religiosi,* d'après la discipline actuelle de l'Eglise. Les autres congrégations, bien qu'approuvées par le Saint-Siège, ne sont régies que par les lois particulières qui leur ont été faites, et ne jouissent que des privilèges qu'elles ont nommément obtenus.

Q. — 1° Quels sont, au juste, les effets de l'*Institution canonique* accordée par le Saint-Siège à certains monastères où l'on faisait autrefois des vœux solennels : carmélites, clarisses, etc. ?

2° Quels sont, en particulier, les privilèges, les indulgences qui sont accordés à ces monastères et aux religieuses qui en font partie ?

R. — Ad I. Il est absolument certain que l'Institution canonique accordée par le Saint-Siège à certains monastères de Carmélites, de Clarisses de France, etc., où l'on faisait autrefois des vœux solennels, n'a pas rendu à ces monastères le rang d'*Ordres réguliers,* parce que les vœux y sont restés simples, ainsi que le déclarent une foule de décisions rapportées par Bouix et

Gautrelet. Ce n'est pas que de nombreuses et instantes prières n'aient été faites pour obtenir, malgré les vœux simples, l'honneur de *l'état régulier*. Lucidi affirme que le Saint-Siège s'est toujours refusé à les exaucer [1]. Se montrera-t-il plus condescendant dans la suite, sur ce point, c'est son secret, qu'il ne nous appartient pas de pénétrer.

Faut-il toutefois faire une différence entre ces monastères appartenant à des ordres anciens et les congrégations nouvelles? Le P. Gautrelet le pense et l'explique de la manière suivante :

« On trouve en France un bon nombre d'Instituts religieux qui furent autrefois approuvés par l'Eglise comme *Ordres religieux*, et qui maintenant ne sont reconnus par elle que comme *Congrégations*. Les membres de ces congrégations ayant conservé leurs règles, leurs pratiques, la clôture, en un mot tout ce qui était requis pour constituer un *Ordre religieux proprement dit*, et le changement introduit dans leurs vœux étant indépendant de leur volonté, il *ne serait pas inexact* de dire qu'elles forment une catégorie à part. Elles sont matériellement plus rapprochées de ce qui caractérise l'*Ordre religieux*. Un changement dans la législation et le gouvernement les a fait descendre du rang qu'elles occupaient ; un changement en sens inverse semblerait pouvoir les rétablir à cette même place. Ce qui le prouve évidemment, c'est que les membres de ces congrégations qui ont fait des vœux en *Savoie* avant l'annexion sont regardés par l'Eglise comme de *véritables religieuses* et leurs vœux sont réputés *solennels* [2]. »

Nous n'avons aucune raison pour contredire le savant auteur.

Ad II. Les religieuses dont il est question, ont, en France, une situation à part pour les indulgences. D'après un indult de Pie VII, confirmé par Grégoire XVI, elles participent à toutes les indulgences accordées aux religieuses des mêmes Ordres qui s'engagent, conformément à leurs règles, à des vœux solennels dans d'autres pays. Ainsi l'a déclaré la sacrée Pénitencerie, le 23 décembre 1835, et la sacrée Congrégation des Indulgences a accentué encore davantage cette déclaration, en l'étendant aux religieuses françaises, même non approuvées par le Saint-Siège, pourvu qu'il existe à Rome ou ailleurs des religieuses semblables qui aient l'approbation du siège apostolique.

Voici la question qu'on avait posée à la sacrée Congrégation des Indulgences : « Utrum moniales etiam non approbatæ a Sancta Sede, ut in Gallia communiter existunt, possint lucrari indulgentias quibus gaudent respective Ordines religiosi Romæ vel alibi existentes et qui sunt approbati ? »

Elle répondit le 12 juillet 1847 : « *Affirmative juxta rescriptum sacræ Pœnitentiariæ d. d. 10 julii 1843, ut infra :* Sacra Pœnitentiaria, perpensis expositis, respondit : Affirmative, nempe oratrices (hoc est Carmelitas excalceatas) uti et cæteras sorores monasteriorum Galliæ lucrari posse Indulgentias omnes, quæ religioni seu instituto aliarum Monialium solemnia vota emittentium secundum institutum seu regulam respectivam concessæ fuerunt, idque ex indulto S. M. Pii VII, a SS. D. N. Papa Gregorio XVI iterum confirmato (Décr. auth. n. 343, ad 5). »

Cependant, remarque Béringer, il ne s'agit pas ici, comme on le comprend facilement, des nouvelles congrégations religieuses de femmes, qui, en vertu même de leurs instituts, ne font que des vœux simples : il est question des ordres plus anciens que les circonstances présentes empêchent seules de prononcer les vœux solennels prescrits par leur institut.

III. Que faut-il pour qu'une association soit classée parmi les *réguliers* proprement dits ? Ou, en d'autres termes, qu'est-ce qui constitue l'état religieux au sens strict du mot et le distingue des simples congrégations ?

Disons d'abord ce qu'il faut écarter comme n'étant pas nécessaire absolument pour *l'état régulier*.

1° *Ce n'est pas la solennité des vœux*. Bien que, en fait, on émette des vœux solennels dans *presque tous* les ordres réguliers, il y a cependant de nos jours de vrais réguliers qui ne font que des vœux simples. Ainsi, d'après les constitutions *Ascendente Domino* et *Quanto fructuosius* de Grégoire XIII, ceux des membres de la société de Jésus qui ne font que des vœux simples sont néanmoins vrais religieux. Léon XIII, par un décret du 16 mars 1886, donné pour la réorganisation de l'ordre Teutonique, en a déclaré vraiment religieux les principaux membres, bien qu'ils ne fissent que des vœux simples.

2° Ce n'est pas non plus l'exemption de la juridiction épiscopale qui forme l'essence de l'état régulier. Cette exemption est un privilège des réguliers, mais l'état régulier peut exister sans cela. On a vu, en effet, certains ordres réguliers soumis pour un temps à la juridiction épiscopale, tandis que de simples congrégations en étaient exemptes.

L'essence de l'état régulier strictement dit consiste dans un genre de vie stable et permanent, approuvé par l'Eglise comme ordre religieux, dans lequel on fait profession de tendre à la perfection par les trois vœux perpétuels de pauvreté, chasteté et obéissance, et la pratique d'une règle commune.

Pour constituer un ordre religieux proprement dit, il faut donc :

1° *La tendance à la perfection :* c'est la fin propre de tout corps religieux et la raison de toutes les obligations qu'il impose à ses membres. Etre parfait et saint, c'est le partage des bienheureux dans le ciel ; vouloir se sauver et se contenter de ce qui est absolument nécessaire pour cela, c'est la condition du simple chrétien ; aspirer à

[1] Lucidi, *de Visit.* cap. v, *de Monial.* § 8, n. 300.
[2] Gautrelet, *Traité de l'état religieux*, t. I, p. 454.

la perfection, y tendre, c'est le propre du religieux.

2° *La pratique des trois vœux de religion.* Ces trois vœux sont nécessaires pour constituer l'état religieux, parce qu'ils sont nécessaires pour tendre à la perfection et fonder ce que l'on appelle un état. Aussi les retrouve-t-on dans tous les ordres réguliers, soit explicitement exprimés, comme cela a lieu dans les ordres plus récents, soit implicitement comme cela a lieu chez les Bénédictins et les Chartreux, où les religieux n'émettent que le vœu d'obéissance, mais avec la pensée qu'il renferme les deux autres.

3° *Ces vœux doivent être perpétuels.* C'est ce que demande également l'idée d'état, qui exprime stabilité, permanence. C'est ce que réclame la fin qu'on se propose d'obtenir ; car on ne doit cesser de s'avancer vers le terme que l'orsqu'on y arrive ; or, nous ne pouvons arriver au terme ici-bas ; nous devons donc y tendre toute notre vie.

4° *Ces vœux doivent se faire suivant une règle qui en détermine et la matière et la pratique.* En effet, chaque ordre a sa fin, les moyens qui lui sont propres, la forme qui le distingue de tout autre : faire ses vœux dans un ordre, c'est les faire suivant la règle et l'usage de cet ordre.

5° *L'ordre et les règles qui lui sont propres doivent être approuvés par l'Eglise comme ordre religieux proprement dit.* Qu'il faille l'approbation de l'Eglise pour que les vœux que l'on fait constituent une association religieuse, personne ne le met en doute. Mais pour qu'il y ait un ordre proprement dit, il faut une approbation spéciale qui porte sur ce point. Il est facile de le comprendre.

Ce qui constitue l'*état régulier*, c'est un ensemble de lois et de privilèges réservés par l'Eglise à certaines catégories de personnes. Il n'est pas permis à tout particulier de s'introduire de lui-même dans un état et d'en revendiquer les privilèges sans une déclaration formelle de l'Eglise.

Les auteurs distinguent trois degrés dans l'approbation donnée aux religieux par le Saint-Siège :

1° L'approbation *solennelle* et *définitive*, qui est une sorte de canonisation d'un institut avec ses règles et ses constitutions. Cette approbation définitive exigeant un acte du magistère infaillible, est par là même réservée au Souverain-Pontife.

2° L'approbation sous forme de louange, *approbatio commendatitia*, qui n'est que provisoire, parce qu'elle réserve le jugement de fond.

3° L'approbation *permissive,* qui est négative.

C'est l'approbation solennelle et définitive qui constitue l'état régulier proprement dit ; c'est elle qui élève telle ou telle congrégation au rang d'ordre et la fait participer à tous les privilèges des ordres proprement dits.

Nous croyons avoir répondu, sinon aux questions, du moins à la difficulté principale.

Q. — Encore la profession de foi ! Dans notre diocèse, jusqu'ici, cette loi n'a pas été en vigueur. Me trouvant coupable, j'écrivis directement à Rome. On me répondit en me chargeant de remettre à l'Ordinaire un pli cacheté aux armes de la Congrégation du Concile. Voici textuellement ce que m'a fait savoir la chancellerie épiscopale : « Secundum morem quo in diœcesi... beneficia parochialia conferri solent, *non es inquietandus*. Necessariam enim jurisdictionem, saltem qua administrator, certo habuisti. Quædam privilegia, v. g. exercendi jus patronatus, si quod alicui ex illis parochiis inest, sine installationis proprie dictæ forma, tibi non competebant.

« Pro Ordinariatu. »

Quid faciendum ? Rome me renvoie à l'Ordinaire et l'Ordinaire ne croit pas cette profession de foi nécessaire pour demander condonation pour le passé.

R. — Il nous est impossible de raisonner sur la réponse de la Sacrée Congrégation, puisque nous n'en avons pas le texte. Celui que vous nous donnez n'est, en effet, qu'une déclaration donnée par l'Ordinaire à votre sujet après qu'il a eu pris connaissance de la réponse de la Sacrée Congrégation. Quel en est le sens canonique ?

Si nous le comprenons bien, ce texte déclare que vous ne devez pas vous inquiéter. Or, votre inquiétude portait sur deux choses : sur la *juridiction* et sur la *possibilité de vous approprier les fruits du bénéfice*, alors que vous n'aviez fait aucune profession de foi.

On vous rassure par rapport à la juridiction, en vous disant que, si vous ne l'avez pas eue comme curé, vous l'avez eue du moins comme administrateur délégué par l'évêque pour gérer la paroisse.

Quant à la profession de foi, on n'en parle pas directement, mais on vous déclare indirectement que vous n'y étiez pas tenu, parce que l'on vous refuse les droits et les privilèges des curés. En somme, on vous regarde comme *administrateur* et non comme *curé*. On ne peut donc rien conclure de la note épiscopale contre la règle générale qui oblige les desservants à la profession de foi.

Quant à vous, vous n'avez qu'à rester en paix, à moins que vous ne teniez à votre titre de curé qu'on vous nie en fait.

Q. — Sacerdos de præteritis cogitans angitur circa sequentia :

Olim juvenculam optime moratam et piam osculari solebat, quod agendo pollutionem non raro patiebatur, inscia juvencula. Hæc nihil mali, aut certe mali gravis, his osculis inesse existimans, quum confiteretur, nullatenus confitenda censuit. Quare confessarius eam absolvere non dubitavit.

Eam tamen pluries adegit ut confiteretur sibi placuisse talia oscula : quod egit, quamvis nullius peccati, saltem gravis, se consciam agnosceret ; ideoque sacerdos secundum allegata judicans eam absolvit, nec censuit se in excommunicationem incidisse.

Nunc tamen dubio angitur. Quid sentiendum ?

R. — Sacerdotem in excommunicationem non incidisse certum videtur quia, ad incurrendam excommunicationem, requiritur peccatum externum, grave, certum et formale ex utraque parte.

Porro, in hoc casu, peccatum ex una parte non fuit grave, certum et formale.

Inconsulto tamen egit sacerdos adigendo juvenculam ad confitendum complacentiam in osculis, tum quia juvencula istius peccati conscia non erat, tum quia sic agendo eam in angustias conjicere poterat aut in periculum formaliter peccandi, tum quia, si non defuisset formalitas, materia quam sibi subjici suadebat ea erat de qua valide et absque censura absolvere non potuisset.

Una erat recta agendi ratio, nempe, ab istis osculis tanquam sibi exitiosis et juvenculæ periculosis omnino abstinere; postquam autem ea miserrime admisisset, juvenculâ constanter negante se ullius culpæ consciam esse, rem Deo commendare, nec quidquam moliri ut ea se tanquam noxiam accusaret.

Q. — 1° Un vicaire, aumônier de la prison, peut-il biner quand le gardien est seul à entendre la messe, aucun prisonnier ne voulant y assister ?

2° Ce vicaire est-il tenu de visiter souvent les prisonniers ?

R. — Ad I. Le binage a pour but, dans le cas, de fournir aux prisonniers qui le désirent le moyen d'assister à la messe. Si, par moment, aucun des prisonniers ne consent à y venir, c'est un accident qui peut cesser à la première occasion. Il y a donc lieu de continuer le binage, pour le motif que nous venons de dire.

Ad II. Cela dépend de la commission qui vous a été donnée. Vous remplacez le curé de la paroisse à qui incombe de droit l'obligation de s'occuper des prisonniers. Si l'on vous donne la charge complète, il faut les visiter suivant leurs besoins. Si l'on vous envoie seulement pour dire la messe chaque dimanche, à cela se borne votre *devoir*. La charité peut aller plus loin.

Q. — J'ai trouvé dans ma paroisse cet usage suivant : Le premier vendredi de chaque mois, à la messe dite à l'intention des mères chrétiennes, la quête est faite par l'une d'elles et le produit est employé à payer ainsi l'honoraire de la messe.

Parfois cette petite somme est supérieure aux tarifs diocésains, et cela arrive même plus souvent, d'autres fois il est inférieur.

Le prêtre peut-il garder tout cet honoraire, qu'il soit supérieur ou inférieur ? Il est incontestable que chaque personne a l'intention de consacrer à cette messe tout ce qu'elle offre.

R. — Rien ne vous empêche de conserver pour l'honoraire de chaque messe tout le fruit de la quête, car il est bien évident que telle est l'intention des personnes qui donnent à la quête.

Q. — Je demande à l'*Ami du Clergé* qui répond si bien aux questions posées :

Si pour gagner les indulgences attachées aux *3 Ave, Salve Regina*, etc., que le prêtre doit dire à genoux après la messe basse, il faut les réciter alternativement avec le peuple. — Le décret dit : *recitari debeant a Sacerdote alternatim cum populo et flexis genibus*. — Que pensez-vous des personnes religieuses enseignantes qui refusent de réciter alternativement (alternatim) le *Salve Regina*, disant qu'elles ne doivent répondre qu'aux 3 *Ave Maria*, au verset et non au *Salve Regina ?*

Je serais très reconnaissant à l'*Ami* s'il voulait bien me donner la solution de cette question. Je suis persuadé que vous avez expliqué ces choses quand le Souverain-Pontife Léon XIII a commandé ces prières, mais je le regrette, je n'étais pas alors votre abonné.

R. — Pour que les fidèles gagnent les indulgences des prières dites après la messe, il faut qu'ils disent le *Salve Regina* ou bien en entier avec le prêtre, ou du moins alternativement avec lui.

On ne peut cependant les obliger à suivre une méthode plutôt que l'autre, ni même à réciter les prières, puisque cette obligation s'impose au prêtre, mais non aux fidèles. S'ils ne prennent pas part aux prières, ils seront privés des indulgences, mais ne commettront pas une faute.

Q. — Le prêtre qui est du Tiers-Ordre et du Scapulaire du Mont-Carmel, satisfait-il, en disant son office canonial, aux obligations imposées à chacune de ces confréries ?

Pour le Tiers-Ordre, la règle serait de dire le petit-office de la sainte Vierge ou 12 *Pater-Ave-Gloria*.

Pour le Scapulaire du Mont-Carmel, le prêtre devrait dire également le petit-office de la sainte Vierge pour les privilèges.

Il me semble que le prêtre qui est du Tiers-Ordre, en disant son office canonial n'est plus tenu à rien, si ce n'est de penser à ces diverses obligations avant la récitation de son office.

R. — Les prêtres satisfont aux obligations soit du scapulaire du Mont-Carmel, soit du Tiers-Ordre en récitant le Bréviaire : cet enseignement est donné explicitement par des documents authentiques.

Aucune loi cependant ne les oblige à penser à ces diverses obligations avant la récitation de l'office.

Q. — 1° Je suis directeur d'une confrérie du Rosaire établie dans ma paroisse. Ai-je par là même le pouvoir de rosarier les chapelets ?

2° L'inscription des noms des associés est-elle absolument nécessaire ?

3° Comme directeur de l'Œuvre de Saint-François de Sales et de la Sainte-Enfance je jouis du privilège d'appliquer les Indulgences apostoliques aux chapelets. Puis-je me contenter pour ces indulgences là d'un seul signe de croix fait sur les objets ?

4° Est-il vrai qu'il y a une congrégation de religieux qui a seule le pouvoir d'appliquer cinq cents jours d'indulgence à chaque grain ? Si oui, quelle est-elle ?

R. — Ad I. Non, à moins que le décret d'érection ne vous donne ce pouvoir.

Ad II. L'inscription des noms est absolument nécessaire pour que les associés puissent gagner les indulgences.

Ad III. Un signe de croix suffit pour appliquer les indulgences apostoliques.

Ad IV. Ce sont les PP. Croisiers qui ont le pouvoir d'appliquer une indulgence de 500 jours à chaque grain de chapelet. Il y a des maisons de cet ordre à Uden, Hollande, au couvent de Sainte-

Agathe près Cuyk, Hollande, à Diest en Brabant, et à Mæseyk dans le Limbourg belge.

Q. — Pourriez-vous me donner un petit renseignement dont j'ai besoin ?

Pour établir une association d'Enfants de Marie est-on obligé d'avoir un règlement approuvé par l'évêque diocésain ?

Pour avoir droit aux indulgences et privilèges accordés par les Souverains-Pontifes aux associations d'Enfants de Marie, faut-il nécessairement adopter le règlement type des Enfants de Marie ? — Ou suffit-il que l'évêque donne son approbation à un règlement fait sur le modèle du règlement type ? — Où trouver ce règlement type ?

R. — Pour établir une confrérie quelconque, le règlement doit en être soumis à l'approbation de l'évêque diocésain. Il n'y a nulle obligation pour une confrérie ainsi érigée de prendre le règlement de l'archiconfrérie à laquelle elle se fera agréger dans la suite.

Vous pouvez donc à votre gré rédiger le règlement de votre confrérie, vous le ferez approuver par l'évêque, en même temps que vous lui demanderez le décret d'érection de la confrérie ; puis, muni d'une nouvelle lettre épiscopale, vous solliciterez l'agrégation de votre confrérie soit à l'archiconfrérie de l'*Immaculée-Conception* et de *Sainte-Agnès*, en la basilique de Saint-Agnès *extra muros*, soit à la congrégation *Prima-primaria*, dirigée par les PP. Jésuites, à Rome.

Q. — J'ai lu votre réponse catégorique à une question posée sur la validité des scapulaires en feutre.

Est-il bien vrai de dire que la décision de la Congrégation des Indulgences en date du 20 juillet 1868 les atteigne aussi bien que les tricots et les broderies ?

Ces derniers ne passeront jamais pour des tissus en laine.

Il n'y a entre eux et les scapulaires authentiques et complets aucun rapport, aucune assimilation possible.

D'où la décision de la Congrégation.

Mais en est-il de même des scapulaires feutrés qui sont vraiment des vêtements de laine, — même matière, même aspect, même usage ?

Il faut vraiment s'y connaître pour les distinguer.

C'est un doute que je me permets de vous proposer, et sur la solution duquel nous serons heureux, à Paris, dans plusieurs maisons d'éducations, d'avoir votre avis.

R. — Les explications que nous avons données ont été soumises à des hommes éminents de l'Ordre des Carmes, qui les ont approuvées, en raisonnant par analogie avec la décision donnée pour les tricots et les broderies. Les tricots et les broderies sont composés des mêmes matières que les draps, ils n'en diffèrent que par la *manière* dont ces matières sont disposées. Cela est vrai surtout du tricot de laine qui est un véritable vêtement. Et cependant on ne peut les employer pour les scapulaires. Or, le feutre s'écarte encore plus du drap, sinon par son apparence et sa matière, du moins par la disposition de ses matières. Nous en concluons qu'il ne peut servir pour les scapulaires.

Toutefois notre intention n'est pas de trancher la difficulté d'une manière définitive ; et nous espérons que les supérieurs des Carmes la soumettront au Saint Siège.

En attendant disons que toutes les admissions qui auraient pu être nulles de ce chef jusqu'au 20 juin 1894, ont été revalidées par le décret de ce jour.

Q. — Vous avez bien voulu répondre, l'an dernier, à certaines difficultés au sujet des indulgences. J'avoue sans peine que vos solutions m'ont satisfait.

Permettez-moi aujourd'hui de vous soumettre une autre difficulté bien plus importante, plus pratique et qui a toujours trait aux indulgences.

Il s'agit des conditions absolument nécessaires.

Voici mon raisonnement :

Il est une loi portée par Dieu dès le commencement, rappelée par Notre-Seigneur, fondée sur la nature des choses, la loi de pénitence qui oblige tout homme qui a péché, tant qu'il n'a pas satisfait complètement à la justice divine. Il faut s'y soumettre ou volontairement ici-bas, ou nécessairement plus tard.

Ne faut-il pas dire qu'il y a obligation d'accomplir cette loi, de faire pénitence de ses péchés quand on veut gagner les indulgences de l'Eglise ?

Que les indulgences ne seront susceptibles d'être gagnées qu'autant que l'on s'efforcera d'accomplir la loi supérieure, antérieure, dont l'Eglise ne peut pas dispenser, la loi de la pénitence ?

Penser autrement, ce serait donner raison aux protestants qui nous accusent de supprimer la pénitence.

Ce serait donner tort à nos ancêtres qui, sans négliger les indulgences, faisaient passer avant tout les œuvres de pénitence.

Chose remarquable, d'ailleurs. D'après les révélations, on voit que les âmes du purgatoire demandent surtout pour leur soulagement, avec le saint sacrifice de la messe, les œuvres de mortification et de pénitence. En d'autres termes et pour résumer ma pensée, n'est-il pas juste, utile, nécessaire de dire aux fidèles quand on leur expose les conditions requises pour le gain des indulgences :

Qu'il faut, en dehors de l'état de grâce, de l'accomplissement des œuvres prescrites, etc., etc., faire tous ses efforts pour satisfaire *personnellement* à la justice divine et que l'intervention de l'Eglise, respectueuse observatrice d'une loi portée par Dieu, est de ne les aider à réparer leurs péchés, à satisfaire à la justice, à payer leurs dettes, à purifier complètement leurs consciences qu'autant qu'eux-mêmes travailleront à expier leurs fautes, à apaiser la justice divine, à faire leur purgatoire sur la terre, par une vie chrétienne, la fuite de tout péché d'habitude, la soumission aux volontés de Dieu, etc., etc., en un mot, les œuvres de la pénitence chrétienne.

Aliis verbis a) Point d'indulgences sans pénitence et sans esprit de pénitence.

b) Les indulgences en proportion de la pénitence personnelle ou du désir de faire pénitence.

L'indulgence est un secours qui ne supprime pas la loi, mais qui aide à l'accomplir.

R. — Les idées que vous exposez sont justes et en conformité avec la doctrine de l'Eglise sur les indulgences. Il n'est pas question de supprimer la pénitence, mais plutôt de lui venir en aide. La preuve s'en trouve : 1° dans la formule *corde saltem contrito* qu'on insère dans les concessions des indulgences partielles, pour signifier que celui qui, se trouvant en état de péché mortel, veut gagner les dites indulgences, doit au moins faire un acte véritable de contrition avec le ferme propos

de se confesser ; 2° dans l'obligation de la confession pour la plupart des indulgences plénières ; 3° dans l'imposition de certaines œuvres de pénitence, comme le jeûne et la visite des églises pour quelques indulgences.

Enfin la nécessité d'obtenir la rémission de tous les péchés sur lesquels on veut faire porter l'indulgence est encore une invitation à la pénitence, puisque le péché ne peut être remis sans la contrition et que la contrition est par elle-même une pénitence.

Bien que vos idées soient justes en les expliquant de la manière que nous venons d'exposer, elles pourraient être dénaturées en les portant à l'excès et en disant, par exemple, que, même en dehors des œuvres prescrites pour gagner une indulgence et pour effacer le péché mortel et les péchés véniels, il faudrait d'autres pénitences pour jouir de l'indulgence.

Il serait plus juste de dire que celui qui tient à gagner beaucoup d'indulgences soit pour lui soit pour les autres et qui exécute avec ferveur les conditions imposées remplit déjà une partie au moins de la loi de pénitence proclamée par Notre-Seigneur.

Q. — Il y a quelque temps, j'ai eu l'occasion de donner le scapulaire du Carmel, et, depuis, j'ai lu, dans notre Semaine catholique, une note disant que, d'après un décret de Rome du 18 août 1868, les scapulaires, pour être valides, devaient être en *drap de laine*, c'est-à-dire en étoffe *tissée*, que ceux qui étaient en étoffe de feutre, c'est-à-dire foulée ou non tissée, ne valaient rien. Or ceux que j'ai imposés sont précisément en feutre, ou laine foulée, et je suis convaincu qu'il y en a une foule en ce genre, car les marchands ne s'occupent guère de la validité ou de la non validité de leur étoffe pour scapulaires. Me voilà donc bien embarrassé. Que faire ? Ce que j'ai fait est-il à recommencer ? Car enfin, dans l'intérêt de mes paroissiens, je préfèrerais leur faire connaître la vérité et leur imposer de nouveau de vrais scapulaires, malgré l'ennui qui en résulterait, plutôt que de les laisser ainsi. Je parle du scapulaire du Carmel ; mais la même remarque s'applique, n'est-ce pas, à tous les autres scapulaires, quelle que soit leur couleur ?

J'ai donc recours à vos lumières sur cette question qui m'intéresse et vous remercie à l'avance de la solution.

Q. — A la page 46 de cette année, nous avons aussi établi que les scapulaires faits avec du feutre ne sont pas admissibles. Quelle est la conduite à tenir ? Elle est bien simple. Le 20 juin 1894 le Saint-Siège a revalidé toutes les admissions nulles faites jusqu'à ce jour dans la confrérie du Mont-Carmel, quelle qu'en soit la cause. Il y a donc lieu de faire profiter de cette revalidation les personnes dont l'admission a été nulle à cause de ce vice. Il suffira de leur bénir, *pour la première fois*, un scapulaire en drap, qu'elles porteront désormais à la place de celui de feutre.

Pour les autres confréries de scapulaires, le plus simple est qu'elles sollicitent, elles aussi, une revalidation universelle. D'après le décret du 18 novembre 1862, des réceptions ont été déclarées nulles, parce que le scapulaire n'avait pas la forme voulue, bien qu'on eût agi de bonne foi et qu'on eût donné immédiatement après à ces personnes un scapulaire en règle, qu'elles devaient porter. On doit appliquer ici la même loi.

Cependant il n'y aurait pas cas de nullité pour les personnes qui, reçues avec un scapulaire en règle, auraient ensuite obtenu un scapulaire en feutre. Mais comment les reconnaître ?

Q. — 1° Ce matin j'ai dit une messe de sortie de deuil. Je n'avais pas reçu d'honoraire avant la messe ; me basant sur des conseils qu'on m'a donnés, je n'ai pas appliqué la messe à la personne défunte, mais à une autre personne qui m'avait donné l'honoraire. Seulement, par distraction, au lieu de dire la messe *pro defunctis*, (c'était un semi-double, et la personne qui m'avait donné l'honoraire m'en donne tous les mois pour ses morts), j'ai dit la messe *pro unâ defunctâ*, avec une seule oraison et le *Dies iræ*, comme si c'était pour la personne que j'avais enterrée depuis peu.

Après la messe on m'a apporté l'honoraire de la messe promise, et je me sais l'obligation de dire la messe au plus tôt pour la défunte récente. Mais je n'ose prendre l'honoraire de la personne à qui j'ai appliqué la messe, puisque j'ai dit une messe qui semble n'être pas pour elle. On dirait que j'ai eu deux intentions à la fois.

Suis-je obligé à dire deux messes ? Puis-je continuer à ne pas appliquer la messe promise pour tel jour, quand je n'ai pas reçu l'honoraire d'avance ?

2° Le jour de l'adoration perpétuelle, vendredi dernier, j'ai dit l'office votif du Saint-Sacrement, parce que l'ordo marquait l'office votif de la Passion. A Laudes, j'ai fait mémoire de la Passion.

Ai-je bien agi ?

R. — Ad I. La qualité de la messe ne change pas l'intention que vous avez eue de l'appliquer pour la personne qui vous avait remis un honoraire. Vous n'êtes donc pas tenu de célébrer de nouveau à cette intention.

Mais la pratique qu'on vous a conseillée et que vous avez suivie en cette occasion est-elle à conserver ?

Non. Car vous devez appliquer la messe à l'intention pour laquelle vous l'avez promise. Vous y êtes tenu 1° par votre promesse : chose promise, chose due, quand la promesse est acceptée ; 2° par l'obligation de ne pas tromper la personne qui croit assister à une messe dite pour la défunte et qui s'unit au prêtre célébrant pour elle quand en réalité il célèbre pour une autre.

La pratique qu'on vous a conseillée a pour but de ne pas vous exposer à perdre l'honoraire d'une messe que vous auriez dite. Mais éviter ce *damnum emergens* est de beaucoup moins important que de tenir une promesse et de ne pas tromper la personne qui a demandé la messe.

On pourrait d'ailleurs s'y prendre de quelque autre manière pour ne pas perdre l'honoraire auquel on a droit. Encore faudrait-il, en cette matière, se rappeler la recommandation contenue dans les instructions générales qui sont en tête du Rituel, savoir que nous devons écarter soigneusement tout reproche et tout soupçon d'avarice. Mieux vaudrait perdre vingt honoraires que de s'exposer au mépris des fidèles et de compromettre l'Eglise en notre personne en nous faisant regar-

der comme avares, comme faisant passer nos intérêts pécuniaires avant le service de Dieu et du prochain.

Ad II. D'abord l'adoration perpétuelle ne vous autorisait pas à remplacer le vendredi l'office votif de la Passion par l'office votif du Saint-Sacrement.

Ensuite, faisant l'office votif du Saint-Sacrement, vous ne deviez pas faire mémoire de la Passion, parce que l'objet de notre culte en ces deux fêtes est le même.

Vous avez donc agi contre les règles. Ne récidivez pas.

Q. — Tome III, p. 97, de l'*Ami du Clergé,* il est dit qu'au jugement particulier notre âme sera privée de tout avocat : Marie, les anges, les saints ne pourront plus rien pour nous.

Ma théologie est bien faible en face des maîtres de la Revue. Toutefois, qu'il me soit permis de leur soumettre une strophe du *Stabat* dans l'office de la Compassion : *Per te, Virgo, sim defensus in die judicii.*

R. — Ce qui fait la matière du jugement particulier, ce sont les mérites et les démérites du défunt. Or ces mérites et ces démérites resteront ce qu'ils sont au moment de la mort. Aucune intervention des anges et des saints, de la Sainte-Vierge, de Notre-Seigneur lui-même ne saurait rien y changer. Ce sont nos actes eux-mêmes qui nous accuseront ou nous défendront. Et en ce sens, nous n'aurons pas d'avocat.

Mais dans les actes par lesquels nous aurons mérité la gloire soit en pratiquant la vertu, soit en faisant pénitence du péché, les anges et les saints auront pu avoir leur part ; la Sainte-Vierge aura certainement eu la sienne, ainsi que Notre-Seigneur sans lequel nous ne pouvons faire aucun bien. Notre-Seigneur, la Sainte-Vierge, les anges et les saints, témoignant des grâces que nous aurons reçues par leur intercession sont, en ce sens, nos avocats.

Faisons en sorte que nous puissions les avoir pour défenseurs au jugement en obtenant et en utilisant leurs mérites et leur intercession pendant la vie.

Et disons de tout cœur, très sincèrement, et de telle sorte que notre prière soit aussi efficace de notre côté que de celui de la Sainte-Vierge :

Per te, Virgo, sim defensus
In die judicii.

Q. — 1° Actuellement, est-ce que tous les tertiaires dans le monde peuvent gagner l'indulgence de la Portioncule, le dimanche suivant, dans leur église paroissiale ?

2° Pour les indulgences plénières à gagner par les visites, le jour du saint Rosaire, suffit-il chaque fois de passer la porte de l'église (avec les prières requises), ou s'il faut encore passer la porte du clocher ? Ici, le clocher est attenant à l'église, il a été bâti sur le devant de l'église.

3° Et le prêtre peut-il gagner ces indulgences plénières en récitant pour prières son bréviaire par partie ?

4° Pour gagner les indulgences attachées aux chapelets indulgenciés, aux oraisons jaculatoires, en général à toutes œuvres indulgenciées, faut-il prononcer les prières, les paroles, ou suffit-il de la prière mentale ? Et pour les malades, infirmes, de quoi sont-ils dispensés sous ce rapport ?

5° Les personnes qui, sans le vouloir, par inadvertance, omettent ou changent par équivalent un ou deux mots dans les prières et oraisons jaculatoires indulgenciées, gagnent-elles quand même les indulgences ?

6° Combien y a-t-il de prières et oraisons jaculatoires, bonnes œuvres dont on ne peut gagner les indulgences qu'une fois dans un jour, et quelles sont-elles ?

7° Un curé prévoyant que, par suite d'ouvrage, il ne pourra pas facilement se mettre au courant pour son bréviaire, ou qu'il est exposé à le dire mal, moins bien, s'il faut veiller tard le soir pour cela, a un instant libre dans l'après-midi ; vers quatre heures, pour en dire un peu, il commence par laudes, et deux à trois heures après, il pourra mieux dire matines sans interruption. Peut-il agir ainsi et également dire complies avant vêpres parce qu'il prévoit aussi ne pas avoir le temps suffisant ?

R. — Ad I. Il y a du vrai et du faux dans votre assertion. Il est vrai que, dans certains cas, les tertiaires peuvent gagner l'indulgence de la Portioncule en visitant leur église paroissiale ou leur oratoire de fraternité.

Mais il est faux que *tous* les tertiaires puissent *toujours* gagner l'indulgence de la Portioncule, *le dimanche suivant*, dans leur église paroissiale.

Voici quelques explications par rapport aux deux propositions que nous venons d'émettre :

En vertu du décret du 31 janvier 1893, *ad* XII, il est permis aux tertiaires séculiers de saint François « ut lucrari valeant indulgentias tam omnibus fidelibus ecclesias franciscales visitantibus concessas, quam illas quæ tertii ordinis sæcularis sunt propriæ, ea conditione, ut ecclesiam parochialem visitent in omnibus illis locis ubi neque ecclesiæ franciscales primi, secundi, aut tertii ordinis regularis, neque oratoria tertii ordinis sæcularis, aut alia ecclesia in qua canonice erecta sit congregatio tertii ordinis sæcularis existant. »

Cette concession est-elle applicable à l'indulgence de la Portioncule et dans quel sens les tertiaires peuvent-ils en profiter ?

Nous pensons que la concession qu'on vient de lire s'applique à l'indulgence de la Portioncule. En effet, cette indulgence de la Portioncule est une indulgence accordée : 1° aux églises franciscaines ; 2° en faveur de tous les fidèles : double condition requise pour que l'on puisse la faire rentrer dans la concession. Voici en quelles circonstances on peut en profiter.

Les tertiaires qui sont dans le lieu où se trouve une église franciscaine jouissant du privilège de la Portioncule devraient visiter cette église pour gagner cette indulgence. S'il n'y a qu'un oratoire du Tiers-Ordre n'ayant pas le privilège de la Portioncule, c'est toutefois dans cet oratoire qu'ils devront faire les visites. Enfin, s'il n'y a aucun oratoire du Tiers-Ordre, ils pourront gagner les indulgences de la Portioncule en visitant leur église paroissiale.

Cette visite doit avoir lieu au jour où les églises

franciscaines jouissent du privilège, c'est-à-dire au 2 août, et non pas le dimanche suivant.

En résumé, tout tertiaire peut gagner l'indulgence de la Portioncule dans le lieu où il se trouve. Il visitera l'église paroissiale, s'il n'y a aucune chapelle ni du Tiers-Ordre, ni des autres ordres franciscains. S'il y a une chapelle franciscaine jouissant du privilège de la Portioncule, il faut la visiter. Enfin, les chapelles du Tiers-Ordre qui se trouvent dans les lieux où il n'y a pas d'église franciscaine jouissant de l'indulgence de la Portioncule remplacent ces églises, *mais pour les seuls tertiaires*.

Voilà, à notre avis, une conséquence de la concession faite aux tertiaires par le décret du 31 janvier 1893, *ad* XII. Si notre interprétation est fausse, nous serons heureux de la réformer.

Ad II. Dès lors qu'il y a une porte qui sépare l'église du clocher, et que le clocher a, avec le dehors, une communication dépendante de celle de l'église, on doit le regarder comme un bâtiment distinct, et par conséquent la personne qui a passé la porte de l'église et se trouve dans le clocher est réellement sortie de l'église et peut se contenter de cela pour gagner plusieurs fois l'indulgence de la Portioncule. Au témoignage de l'histoire, le pape Clément XI se contentait de rentrer à la sacristie pour distinguer ses visites : *Ter de sacrario ad altare majus congruo temporis intervallo posito redivit, ecclesiam S. Francisci visitans.*

Ad III. Le bréviaire récité par le prêtre ne peut en aucune manière servir pour gagner les indulgences.

Ad IV. Il est absolument certain que les prières auxquelles sont attachées les indulgences doivent être prononcées comme les prières du bréviaire.

Il y a un décret du 16 février 1852 qui permet formellement aux confesseurs de commuer les prières pour les sourds-muets en d'autres pratiques de piété rendues sensibles de quelque manière; mais nous ne connaissons aucun décret permettant de commuer en d'autres œuvres les prières auxquelles sont attachées des indulgences en faveur des autres personnes, sinon peut-être celui du 16 janvier 1886. Pour établir notre assertion, nous allons examiner les divers décrets relatifs aux commutations et nous en déterminerons la portée.

1° *Décret du 18 septembre 1862.* Il ne vise que la communion et la visite de l'église, réservant formellement toutes les autres œuvres : « Dummodo vere pœnitentes, confessi, ac cœteris omnibus absolutis conditionibus, si quæ injunctæ fuerint, loco S. Communionis et visitationis alia pia opera a respectivo confessario injungenda fideliter adimpleant. » Cette concession est accordée aux malades, qui ne vivent pas en communauté, pour lesquels le confesseur peut commuer la communion et la visite quand ils sont physiquement empêchés d'aller à l'église.

2° *Décret du 16 janvier 1886.* Il vise les infirmes ou les vieillards vivant en communauté et sous une règle. Le confesseur peut commuer pour eux les œuvres qu'ils ne peuvent accomplir, en d'autres œuvres pieuses à son choix. Cette commutation porte, non seulement sur la communion et la visite de l'église, mais encore sur les autres œuvres : *qui ecclesias aut oratoria visitare* aliave *pro indulgentiis præscripta exequi non possunt.*

Par cet *aliave* faut-il entendre la faculté de commuer aussi en une autre œuvre, par exemple en une récitation mentale, la prononciation vocale exigée par les prières indulgenciées? Rien dans la question ne fait supposer que cette commutation soit interdite. Toutefois nous n'osons pas affirmer d'une manière absolue qu'elle soit permise. En tous cas, elle n'est valable que pour les malades ou les vieillards qui vivent en communauté.

3° *Décret du 2 août 1760.* Il *supprime* purement et simplement, sans la remplacer par quoi que ce soit, l'obligation de la visite pour les indulgences des confréries en faveur des associés malades ou prisonniers.

4° *Décret du 16 juillet 1887.* Il permet au confesseur de commuer en une autre œuvre l'obligation de la visite quand elle est exigée pour les indulgences des confréries en faveur des associés qui sont légitimement empêchés de la faire. Il y a entre ce décret et celui du 2 août 1760 deux différences essentielles : *a*) Le décret du 2 août 1760 ne s'occupe que de l'empêchement résultant de la maladie ou de la captivité, tandis que celui du 16 juillet 1887 admet tout empêchement légitime. *b*) Le premier supprime la visite, tandis que le second la remplace par une autre œuvre.

Ad V. Une omission d'un ou deux mots, quand elle ne porte pas sur une expression nécessaire au sens de la phrase, ne nous paraît pas suffisante pour empêcher l'acquisition des indulgences.

Quant au remplacement d'un mot par un mot équivalent, cela est encore plus certain.

Ad VI. Prenez une traduction de la *Raccolta*, v. g., celle de M. Planchard, et vous aurez la liste complète des prières et œuvres indulgenciées qu'on ne peut gagner qu'une fois par jour. Nous avons publié autrefois une liste plus utile : c'est la liste des oraisons jaculatoires et des prières dont on peut gagner les indulgences autant de fois que l'on veut chaque jour. Cette modeste petite feuille, élégamment imprimée, a déjà été distribuée à profusion et a produit beaucoup de bien.

Ad VII. Tous les auteurs permettent d'intervertir l'ordre de la récitation et de dire les laudes avant les matines quand on espère les mieux dire par ce moyen.

Quant à placer les vêpres après les complies, parce que le temps ne suffirait pas pour les vêpres tandis qu'il suffirait pour les complies, cela ne semble pas une cause sérieuse, attendu qu'il faut de deux à trois minutes de plus pour les vêpres que pour les complies.

Q. — 1° Bien des personnes pieuses qui se confessent tous les huit ou quinze jours se contentent d'accuser quelques-unes de leurs fautes légères de la semaine ou commises depuis leur dernière confession, et ajoutent ensuite, si vous ne leur demandez autre chose : « C'est fini, je n'ai plus rien. » On devine de suite qu'elles se confessent ainsi habituellement. Leur confesseur ordinaire doit se contenter, probablement, de leur dire un mot de morale qui n'a pas toujours ni même ordinairement pour but d'exciter à la contrition, et elles se retirent avec l'absolution reçue dans ces conditions. Je m'imagine que ces personnes pieuses, qui ont commencé parfois à fréquenter les sacrements sur le tard de leur vie, et dont plusieurs pour ne pas dire beaucoup seraient bien embarrassées de dire quelle contrition il faut et quelles sont les conditions de la contrition nécessaire pour recevoir validement l'absolution des seuls péchés véniels confessés (et dans ce nombre on peut bien mettre aussi des personnes pieuses, intelligentes, et qui sont fixées d'ailleurs sur d'autres points de l'instruction religieuse,) je m'imagine donc et il y a motif de croire que ces personnes ne s'excitent pas avant leur confession à produire un acte positif et formel de contrition ou d'attrition (comme il est nécessaire pour recevoir l'absolution de ses péchés véniels). Peut-on dire que l'acte de contrition qu'elles récitent au moment de l'absolution, avec sentiment de piété, si vous voulez, mais aussi souvent par habitude, sans attention sérieuse ou sans rapport voulu avec leurs seuls péchés véniels confessés, puisse suffire pour rendre l'absolution valide? Je ne le crois pas.

Un missionnaire, dès lors, qui confesse une fois ou deux en passant les personnes de cette catégorie, peut-il supposer que le confesseur ordinaire a renseigné suffisamment ces pénitents et leur a expressément recommandé de former leur acte de contrition avant la confession pour leurs seuls péchés véniels ? Il y a lieu d'en douter. Le missionnaire peut-il, en ce cas, supposer la personne préparée suffisamment et lui donner l'absolution sans lui faire produire avant un acte exprès et formel de contrition pour les péchés véniels ? Ce serait bien commode, mais n'est-ce pas exposer l'absolution à être invalide et condamner la personne à n'en recevoir aucune grâce sacramentelle?

Vous me direz qu'il suffit alors pour se tirer d'embarras de faire accuser quelque péché grave de la vie passée. Ce n'est pas chose toujours si facile. Ces personnes s'obstinent à vous répondre qu'elles ont tout confessé autrefois, qu'elles n'ont pas à revenir sur leurs péchés passés, ou même qu'elles ne croient pas avoir jamais commis de péché mortel. Peut-on alors se contenter de cette accusation générale : « Je me confesse de tous les péchés de la vie passée » (ce qu'il est facile d'obtenir) et, sans exiger une autre accusation de détail, supposer en général, pour chaque individu, qu'il y a eu quelque faute grave dans sa vie passée et se contenter de lui faire produire un acte de contrition ou d'attrition pour les péchés graves en général ?

Tout mon embarras pour ces confessions de personnes pieuses vient donc de ce que je crois qu'il faut être une personne bien pieuse, intelligente et renseignée sur ces détails de la confession, pour se préparer à faire au moment voulu, ou pour faire avant la confession un acte de contrition pour les seuls péchés véniels qui soit suffisant et revêtu des qualités nécessaires exigées par la théologie pour avoir l'absolution. Peut-être y a-t-il quelque observation générale qui m'échappe et qui suffirait à me sortir de cet embarras ou de ce scrupule. En tout cas, quand on a expliqué à une personne ce qu'elle a à faire pour assurer la validité de l'absolution, est-on obligé de veiller à ses actes de contrition dans les confessions suivantes, ou peut-on supposer qu'elle est suffisamment préparée et se contenter alors dans la suite de lui faire de la morale ou de lui donner des conseils de direction ?

Permettez-moi, Monsieur le Directeur, de vous dire que je crois nécessaire ou du moins très utile d'appeler l'attention des prêtres et des confesseurs sur ce point important du sacrement de Pénitence.

De plus, comme il est à craindre que beaucoup de personnes, surtout de celles qui ne se confessent qu'à Pâques, ou dans de rares circonstances, dans les missions par exemple, ne songent pas à produire avant la confession un acte de contrition pour leurs péchés graves eux-mêmes, croyez-vous qu'il suffit de dire à ces pénitents de bien réciter l'acte de contrition au moment où on leur donne l'absolution, même après leur avoir recommandé de demander pardon à Dieu, et de bien se repentir ? Et ne faudrait-il pas alors les faire répondre formellement à un acte de contrition formulé ainsi, par exemple : Tous les péchés mortels qui auraient pu vous damner, vous condamner à l'enfer, vous repentez-vous de les avoir commis ? Vous voudriez bien ne pas avoir offensé Dieu par aucun péché mortel qui aurait pu vous damner ? Cela même serait-il suffisant ?

2° Vu le peu d'entente et le manque d'unité de décision de la part des confesseurs, et pour cette raison et pour d'autres, vu l'opinion qui s'établit dans les esprits des personnes mariées que dans le mariage tout est permis et que l'onanisme en particulier n'est pas une faute grave, je suis porté à admettre que faute de réflexion et par une espèce de négligence dans la connaissance exacte de ses devoirs, il peut y avoir bonne foi sur la question de l'onanisme, et dès lors, puisqu'il y a obligation d'interroger, même avec la crainte d'enlever la bonne foi, quand il y a *suspicio fundata* (ce qui est bien général maintenant), je me demande si on peut se contenter de poser cette question générale que donnent les théologies : « N'avez-vous rien à vous reprocher contre la sainteté du mariage ou contre les devoirs dans le mariage? » alors même que par la réponse on comprend que le pénitent ne pense qu'aux affaires ou discussions du ménage ou aux infidélités en dehors du mariage. Dans ce dernier cas, faut-il nécessairement ajouter une autre question pour viser l'onanisme, et alors quelle est celle que l'on peut adresser sans sortir des règles de la convenance et de la nécessité ? Ne peut-on pas penser que par le seul fait qu'on parle de mariage à quelqu'un, il doit comprendre qu'il est interrogé sur ce sujet, si sa conscience a quelque chose à lui reprocher ?

R. — Ad I. Le doute qui inquiète notre correspondant porte sur la disposition de certaines personnes pieuses qui se confessent souvent. Elles n'auraient pas la contrition parce qu'elles négligent de s'exciter à en produire les actes, ou même parce qu'elles ne la croient pas nécessaire. Elles se contentent, après l'accusation de fautes légères, d'ajouter qu'elles se confessent en général de toutes les fautes de la vie passée ; et au moment de l'absolution elles font l'acte de contrition. Cela est-il suffisant ?

Il est évident que le confesseur ne pourrait absoudre ces personnes s'il les croyait prudemment dépourvues de toute contrition. Son devoir serait de les instruire de la nécessité absolue de cette disposition, si elles étaient dans l'ignorance sur ce point ; de les exciter à concevoir des sentiments de repentir, en leur proposant quelques motifs capables de les porter à la détestation du péché. Il sera toujours bon et parfois nécessaire d'aider le pénitent à se détacher du péché et à former un propos sincère de l'éviter.

Suffit-il de faire un acte de contrition au moment de l'absolution ? Oui, si cet acte est véritable et non une simple formule prononcée par les lèvres. Mais il est dangereux d'attendre à ce mo-

ment pour produire l'acte de contrition requis, parce qu'il peut arriver qu'il ne soit pas produit au moment voulu pour la validité, et même qu'il ne soit pas produit du tout, par suite d'une distraction ou pour toute autre cause. De plus, le pénitent qui ne s'est point excité à la contrition avant l'accusation de ses fautes est-il bien sûr de produire un acte véritable de contrition au moment précis où il recevra l'absolution ? Il faut donc instamment recommander à ces personnes, comme à tous pénitents, de s'exciter à la contrition, d'en produire des actes avant de faire l'aveu de leurs fautes. La contrition alors informera la confession, elle persévèrera virtuellement dans la confession, et la matière prochaine et nécessaire du sacrement existera, lors même que par inadvertance l'acte de contrition ne serait pas renouvelé explicitement au moment de l'absolution.

Quant à l'accusation générale des fautes de la vie passée qui suit d'ordinaire chez les personnes pieuses la confession des fautes plus ou moins légères commises depuis la dernière absolution, elle doit être conseillée. On recommande de la rendre plus spéciale en accusant les fautes commises contre telle vertu, tel commandement.

Somme toute, et sauf exception, il ne nous paraît pas que les personnes pieuses doivent causer un embarras aussi considérable que le dit notre correspondant. Tant qu'il n'y a pas de motif particulier de douter de leurs dispositions, on peut les absoudre. S'il y a doute, il sera facile de le dissiper, surtout en excitant en elles des dispositions plus parfaites. Parfois le délai de l'absolution peut leur être utile, en les obligeant à rentrer en elles-mêmes et à se mieux préparer. Que si une personne pieuse se confesse à vous, une fois ou deux en passant, vous pouvez supposer, s'il n'y a preuve du contraire, qu'elle se confesse avec les dispositions voulues. N'oubliez pas que la confession bien faite est le signe ordinaire de la bonne disposition du pénitent.

Ad II. Nous ne pouvons revenir sans cesse sur cette question. Nous voyons que vous n'ignorez point les principes et les règles qu'il faut appliquer. Cela suffit.

Un point seulement nous paraît appeler une réponse, c'est celui de l'interrogation à faire aux époux. Si les époux ne comprennent pas le sens de l'interrogation générale qui leur est faite, et croient qu'il s'agit seulement des affaires du ménage, faut-il insister? Nous répondons affirmativement, quand il y a *suspicio fundata*. Quelle interrogation faire alors, quels termes employer? Cela dépend beaucoup des circonstances. Mais il nous semble qu'il ne faut pas tant craindre d'appeler les choses par leur nom, là où il n'y a pas lieu de supposer l'ignorance ou la bonne foi, où par conséquent il n'y a pas de scandale à craindre, pourvu toutefois qu'on emploie toujours des termes convenables.

Q. — Le si complaisant et dévoué *Ami du clergé* voudrait-il bien permettre à un de ses abonnés de lui soumettre un cas de liturgie ?

Les RR. PP. Levavasseur et Maurel enseignent que les laïques, quelle que soit leur dignité, ne doivent jamais être admis dans le chœur. Le R. P. Maurel dit même que la sacrée Congrégation veut que les sièges des laïques élevés par leur rang et leur dignité soient placés hors du chœur et au niveau de ceux des autres fidèles : *Absque gradibus et extra presbyterium*, etc. (2 part. ch. I, art. 4).

Les deux auteurs citent à l'appui de leur enseignement divers décrets des Congrégations romaines.

Une ordonnance royale de 1826 (du mois de juillet si je ne me trompe) (voir Bulletin de lois) donnée pour la Martinique, prescrit au préfet apostolique et aux desservants de cette colonie de placer dans le chœur des sièges pour MM. le gouverneur, le commandant militaire et les chefs des divers services de l'administration. Cette ordonnance a été rendue applicable dans les autres colonies françaises.

1° Que pense l'*Ami du clergé* de l'application de cette ordonnance ? Est-elle approuvée par le Saint-Siège? Si non, pour pouvoir l'appliquer, un indult est-il nécessaire ?

2° Quelle conduite suivrait le cher *Ami du clergé* dans une petite colonie devenue française il y a cinquante ans, où cette ordonnance organique n'a jamais été appliquée et ne pouvait pas l'être, vu qu'il n'y avait pas d'église ayant un chœur ? Depuis deux mois il y a une petite église avec un chœur de 5 mètres de long sur 5 mètres 50 de large. Comme le devine aisément le cher *Ami*, dans un chœur pareil il n'y aurait même pas possibilité d'appliquer intégralement cette ordonnance ; l'autel se trouvant presqu'au milieu du chœur, en se gênant beaucoup, il y aurait tout au plus deux places pour MM. le gouverneur et le directeur de l'intérieur. Cependant le gouverneur qui assiste une ou deux fois l'an à la messe ou à des enterrements religieux tient à ce qu'une place lui soit réservée dans le chœur. *Quid?*

3° La conduite d'un desservant qui pour éviter des plus grands inconvénients a accédé à cette demande est-elle blâmable? Peut-il en toute sûreté de conscience continuer à permettre à des laïques d'avoir des sièges dans le chœur? Son Ordinaire, un préfet apostolique qui réside dans une autre île et que faute de temps il n'a pas pu consulter sur ce point, le lui permettra certainement.

4° La permission d'accorder à des laïques la faculté d'avoir des sièges permanents dans le chœur est-elle du ressort des Ordinaires quels qu'ils soient? Je n'ai pas besoin de vous dire que l'église est la propriété de l'administration locale qui bien entendu l'a construite avec l'argent des contribuables.

R. — Toute votre difficulté vient d'une confusion assez facile à faire sur le sens du mot chœur.

La liturgie distingue entre le *chœur* et le *sanctuaire*. Par sanctuaire on entend la place située devant l'autel et réservée pour les cérémonies du culte. Elle doit être entourée d'une grille, qui en interdit l'entrée aux laïques pendant la célébration de la messe et l'exposition du Saint-Sacrement.

Le *chœur* est le lieu destiné à placer le clergé et les chantres. Dans beaucoup d'églises il se trouve en avant, quoique séparé du sanctuaire, et dans d'autres, il est placé derrière l'autel. Des grilles, qui ne sont souvent que la continuation de celles du sanctuaire, séparent le chœur du reste de l'église.

La loi ecclésiastique défend de placer des sièges dans le chœur et le sanctuaire pour les laïques pendant la célébration des offices. Il n'y a d'exception que pour les personnes royales.

Toutefois, quand le chœur est séparé du sanctuaire par une grille, les laïques peuvent l'occuper pendant la célébration des offices, s'il ne l'est pas par le clergé en habit de chœur.

La loi civile, en réservant une place pour ses représentants dans les cérémonies officielles, la demande, non pas dans le *sanctuaire*, mais dans le *chœur*. Si le chœur est insuffisant, les personnes qui ont droit à une place spéciale doivent rester dans la nef, sans pouvoir occuper le sanctuaire. Enfin la place n'est due que dans les cérémonies officielles, où les représentants du gouvernement sont convoqués pour une cérémonie *commandée*, et où ils assistent *revêtus des insignes de leur rang*. Dans les cérémonies ordinaires, même solennelles, aucune place réservée n'est due aux autorités. Il n'est pas non plus défendu de la leur accorder, pourvu que l'on sauvegarde les règles de l'Eglise qui interdisent l'accès du sanctuaire pendant la sainte messe, en toute circonstance aux laïques, à l'exception des personnes royales, et qui demandent que, dans le chœur, on sépare le clergé des laïques.

Inutile d'insister sur les preuves liturgiques. Nous préférons pour l'utilité de notre correspondant appuyer davantage sur les prescriptions de la loi civile.

1° *Lettre de M. le Ministre de l'intérieur et des cultes à MM. les vicaires généraux de Reims :*

« Paris, le 9 novembre 1833.

« Messieurs les Vicaires généraux,

« M. le curé de Chaumont-Porcien m'a adressé deux questions sur l'interprétation de l'article 47 de la loi du 18 germinal an X, portant : « Il y « aura dans les églises cathédrales et paroissiales « une place distinguée pour les individus catholi- « ques qui remplissent les fonctions civiles et « militaires. »

« Cet ecclésiastique désire savoir :

« 1° Si ces fonctionnaires ont droit à des places distinguées quand ils n'assistent à l'office que comme fidèles ;

« 2° S'ils doivent être revêtus de leur costume pour avoir droit à des places distinguées.

« L'article 3 du titre 1er du décret du 24 messidor an XII dit expressément que, dans aucun cas, les rangs et les honneurs accordés à un corps n'appartiendront *individuellement* aux membres qui le composent. D'un autre côté, aucune disposition n'accorde, sauf dans les cérémonies publiques, la jouissance gratuite des places réservées.

« Ainsi aucun membre des autorités civiles ou militaires, assistant comme particulier aux cérémonies de l'église, n'a droit à une distinction que la loi ne lui accorde point.

« La solution de la première question amène naturellement celle de la seconde. Il ne saurait, en effet, y avoir de doute sur l'obligation où se trouvent les fonctionnaires d'être en costume pour jouir dans l'église des places réservées, puisqu'ils n'ont droit à ces places que lorsqu'ils assistent en corps aux cérémonies publiques... »

2° *Lettre du 26 juillet 1836 de M. le Ministre de la justice et des cultes à Mgr l'archevêque d'Aix :*

« Monseigneur,

« J'ai reçu, avec la pièce qui y était jointe, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, le 12 de ce mois, sur les difficultés survenues relativement à la place que les autorités de la ville d'A... réclament à l'église. Les autorités étaient en possession de se placer dans le *sanctuaire*, et vous avez jugé, Monseigneur, que les sièges qui leur étaient destinés devaient être mis dans le *chœur, qui est derrière l'autel*.

« Les autorités ont droit à une place distinguée à l'église, seulement quand elles assistent en corps et en costume, après invitation officielle aux cérémonies religieuses ordonnées par le gouvernement. Elles n'y ont pas droit les jours de fêtes et de dimanches ordinaires. Le maire seul, comme membre né du conseil de fabrique, se place au banc de l'œuvre. C'est ainsi qu'on a toujours expliqué l'article 47 de la loi du 2 avril 1802...

« Je pense comme vous, Monseigneur, que dans les occasions où les autorités ont droit à une place distinguée, ce n'est jamais dans le sanctuaire, qui est uniquement réservé au clergé, mais dans le chœur, et si l'espace ne suffit pas, dans la nef, suivant la disposition formelle de l'art. 10 du décret précité... »

3° *Lettre de M. le Ministre de la justice et des cultes à Mgr l'archevêque d'Avignon, le 22 juillet 1837 :*

... « Quant à la place destinée aux corps invités, elle est, aux termes de l'article 10, dans le chœur, et en même temps, en cas d'insuffisance du chœur, dans la nef. Le sanctuaire proprement dit est exclusivement réservé au clergé employé dans les cérémonies. Dans les églises où l'autel est à la romaine, le sanctuaire comprend tout l'espace entre l'autel et la balustrade qui sépare la nef. C'est ainsi que la question a été constamment résolue... »

Q. — J'ai posé, l'année dernière, une question relative aux sépultures, à laquelle l'*Ami* a bien voulu répondre dans son n° 34, p. 539.

Je reviens cependant à mon cas, qui me semble avoir été un peu détourné de son sens précis.

La solution serait sans réplique s'il s'agissait de personnes qui aient désiré avoir les honneurs et les prières de la sépulture dans l'église de N... Mais il n'en va pas du tout ainsi. Ce qu'on veut, c'est d'être inhumé, *mis en terre*, dans le cimetière de N..., et rien autre chose.

Les fidèles des différentes paroisses de la ville de X... tiennent absolument à ce que la cérémonie des funé-

railles ait lieu dans leurs églises respectives, par les soins et le ministère du clergé paroissial, et en dehors de l'intervention du clergé de N... C'est si vrai que bon nombre de familles se refusent à payer à celui-ci la taxe, modeste d'ailleurs, réclamée en son nom, ou ne l'acquittent que de très mauvaise grâce.

Dans ces conditions strictement définies, est-il bien sûr que le curé de N... « pourrait exiger que la cérémonie funèbre se fît entière dans son église ? » Mais, cette église, les intéressés n'en veulent pas. Ils ne veulent que leur place, achetée à bons deniers comptants, dans le cimetière. Ce serait donc aller contre leur volonté formelle.

Est-il même bien sûr que le curé de N... puisse « exiger une oblation ? » Ce ne peut être en raison de la qualité du défunt, qui n'était pas son paroissien. Ce n'est pas davantage à cause des funérailles, pour lesquelles on refuse son ministère. Alors, à quel titre ?

R. — Les nouvelles données que vous nous fournissez nous montrent la question sous un nouveau jour. Comme il s'agit d'une élection de sépulture, c'est à la *volonté* des fidèles qu'il faut s'en rapporter.

Il faut distinguer, dans le présent cas, deux choses qui, autrefois, étaient intimement unies : l'église des funérailles et le cimetière de la sépulture. Chaque église avait autrefois son cimetière, qui était sa propriété et dans lequel elle pouvait seule autoriser les funérailles. A raison de cette connexion intime, on ne pouvait pas être autorisé à être inhumé dans tel ou tel cimetière sans la permission du recteur de l'église à laquelle il appartenait. Or, l'Eglise avait déclaré que, dans ce cas, la cérémonie funèbre, commencée par le curé de la paroisse du décès, serait terminée par le supérieur de l'église de la sépulture, en attribuant à chacun une portion déterminée des émoluments.

Aujourd'hui, cette connexion n'existe plus entre les églises et les cimetières. Ceux-ci, en France du moins, devenus propriété communale, dépendent entièrement de l'autorité civile, qui peut seule donner la permission ou vendre le droit d'y inhumer des étrangers. On doit donc les regarder comme des lieux publics, où chacun peut exercer ses droits en toute liberté, sans préjudicier en rien à ceux des autres. C'est ce que fait la Sacrée Congrégation du Concile pour les cimetières des villes, qui sont communs à toutes les paroisses, sans que celle sur laquelle ils se trouvent puisse y mettre obstacle.

Cette distinction étant admise, les fidèles peuvent la faire en pratique et il faut suivre leur volonté, puisqu'elle n'est contraire à aucune loi ecclésiastique. Ils veulent que la cérémonie des funérailles soit faite dans leur église paroissiale : on devra l'y faire complètement. Ils ont une place achetée dans le cimetière communal de la paroisse voisine; le clergé de la paroisse du décès pourra les y conduire et exécuter les prières dans le cimetière même, sans que le curé de la paroisse sur laquelle se trouve ce cimetière puisse s'y opposer, ni intervenir en aucune manière.

Comme le curé de la paroisse du cimetière ne peut intervenir en aucune manière, il n'a aucun titre à demander un honoraire quelconque.

Notre solution est opposée à celle donnée à la page 539 de l'année 1894, parce que les explications fournies nous montrent la question sous un autre aspect.

Q. — Je lis dans le *Monde* (10 déc. 94) : « Par décision, ont été nommés :

« Arras : Bénéficier de 1re classe, M. l'abbé Munier ;

« Bénéficier de 2e classe, M. l'abbé Debras. »

S'il vous plait, *quid est hoc ?*

R. — Il s'agit là d'une dénomination purement civile. D'après la loi française, les cures proprement dites sont partagées en deux classes : les cures de première et celles de seconde classe. Toutes les villes qui comptent plus de 5.000 habitants ont droit à une cure de première classe. Il doit y avoir au moins une cure dans chaque justice de paix. Les titulaires de ces cures sont dits bénéficiers de première ou de seconde classe, suivant la cure qu'ils occupent.

Outre ces cures qui tiennent leur titre de la place qu'ils gèrent, le gouvernement se réserve le droit d'en nommer parmi les desservants qui, tout en restant dans une succursale, reçoivent le titre et les honoraires de curés de première ou de seconde classe. Ces distinctions sont personnelles et disparaissent avec le titulaire.

Q. — On laisse mourir facilement, sans avoir demandé le prêtre, des enfants de 4 ans, 4 ans et demi, 5 ans. Est-ce prudent ? Est-ce tolérable ? Quel est le devoir des parents et des prêtres à ce sujet ? Il y a des enfants bien développés, dés cet âge. La présence du prêtre n'est-elle pas *nécessaire* pour constater s'il y a lieu ou non à la réception du sacrement de pénitence et du sacrement d'extrême-onction ?

R. — Il est bien plus prudent et parfois nécessaire d'appeler le prêtre, parce que l'enfant peut avoir, dès cet âge, un commencement de raison, et, si on le constate, on doit lui donner l'absolution et l'extrême-onction ; en cas de doute, on donnera encore les deux sacrements précités, mais sous condition.

Q. — Un enfant a été baptisé dans le sein de sa mère, sans que rien de *positif* indique qu'il fût vivant ou mort. Il parait au jour sans vie, une heure après. Y a-t-il lieu de donner la sépulture ecclésiastique à cet enfant? Qu'y a-t-il d'*obligatoire* ou de *préférable?*

R. — Il y a obligation de donner la sépulture ecclésiastique à l'enfant ainsi baptisé, à moins qu'on ait la *certitude* qu'il était mort avant le baptême. Les actes posés doivent, en effet, être admis avec leurs conséquences jusqu'à ce qu'il soit prouvé qu'ils ont été mal posés.

Or, le baptême a été administré ; sans doute l'intérêt de l'enfant exigerait qu'on le recommençât sous condition en cas de vie ; mais on doit le présumer valide pour la sépulture jusqu'à preuve du contraire.

Q. — Quelle est la véritable distinction à faire entre chapelain et aumônier ? On semble indifféremment don-

ner ce titre au prêtre exerçant le ministère dans un couvent, un hôpital, etc., pour un temps ou pour la vie.

R. — Nous ne la connaissons pas, du moins dans notre langue française.

Q. — On admet généralement que la lumière dont il est question au début de la création était produite par des actions chimiques. Mais alors cette lumière devait être incessante. Comment dès lors entendre qu'il y avait alternative de lumière et de ténèbres, jour et nuit?

R. — Il est assez difficile de dire avec certitude ce que furent la lumière et les ténèbres au premier des six jours de la création. Les données que l'on peut trouver dans les sciences physiques ne peuvent fournir que des conjectures plus ou moins plausibles.

En ce qui concerne la lumière, voici ce qui nous paraît le plus probable.

Avant l'œuvre des six jours, Dieu avait créé la matière qui était à l'état de confusion et de chaos.

L'œuvre de la disposition et de l'ordre a dû commencer par la création au sein de la matière en fusion des centres d'attraction autour desquels la matière allait s'agglomérer. Ces centres reçurent l'impulsion première qui régla pour toujours leur mouvement et furent mis dans les conditions que nous révèle leur état présent.

Auparavant le texte sacré nous dit que les ténèbres régnaient sur la face de l'abîme. Quel genre d'action y fit éclore la lumière, c'est ce que nous ne saurions deviner. Mais il semble bien naturel de supposer que les effets lumineux se développèrent dans la matière sous l'action de certains centres qui ont formé les astres lumineux par eux-mêmes.

Bien que le soleil n'apparût pas encore à la surface de la terre encore enveloppée par les eaux, il est naturel de penser que déjà il réglait la marche de la lumière dans la masse liquide qui entourait le noyau terrestre. La terre étant le satellite du soleil, il n'y a pas à douter que le soleil n'ait été créé avant la terre ou en même temps qu'elle et doué de son action propre sur la terre. De cette manière on comprend que le soleil fut invisible jusqu'au quatrième jour, bien qu'il fût déjà dès le premier jour le véhicule de la lumière, au moins pour les astres qui lui étaient subordonnés. Le noyau terrestre ayant d'ailleurs son mouvement propre de rotation, les alternatives de lumière et de ténèbres se faisaient sentir dans la matière liquide d'où se dégagèrent bientôt l'air et l'eau, et sur le noyau terrestre dès qu'il se dégagea de cette masse.

Q. — Permettez-moi de vous demander ce qu'il vaut mieux de dire : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes, » ou bien : « Vous êtes bénie entre les femmes, Benedicta tu in mulieribus. » Je suis pour cette dernière traduction. La raison que j'en donne est que la Sainte-Vierge est tellement grande qu'on ne peut la mettre en comparaison avec les autres femmes. Ce que l'on fait par la première traduction. Qu'en pense l'*Ami du Clergé?*

R. — Voilà un scrupule de traduction que n'auront pas eu beaucoup de nos lecteurs, et qui nous semble peu fondé. Examinons-le toutefois.

La raison donnée n'est guère fondée. On peut comparer la Sainte-Vierge soit à l'ensemble des femmes, à la femme prise en général, ou à chaque femme en particulier, pour affirmer son excellence au-dessus de toutes et de chacune d'elles.

Mais, s'il y avait à modifier la traduction, il faudrait bien se garder d'adopter celle qui est proposée : « Entre les femmes. » Car la préposition « entre » employée seule et sans « toutes » dans cette phrase : « Vous êtes bénie entre les femmes, » n'aurait aucun sens. Ce serait une faute de style et de traduction. « Parmi » s'emploierait plus facilement seul dans ce sens : « Vous êtes bénie parmi les femmes. » Mais « entre toutes les femmes » est encore meilleur, plus conforme à l'usage, qui règle en maître ce qui concerne la langue.

Si le mot « toutes » n'existe pas dans l'original, il est dans le sens; on ne change rien au sens en l'ajoutant.

En conséquence, il y a lieu de s'en tenir à la traduction commune.

Q. — Cette année, le 30 juin, coïncident trois fêtes dans notre paroisse : La solennité de saint Pierre et de saint Paul, la fête de saint Martial, patron de la paroisse, et l'adoration perpétuelle. La grand'messe sera celle de saint Pierre et de saint Paul ; mais à cette messe quel ordre faudra-t-il suivre pour les mémoires? Devrons-nous faire celle du saint Sacrement avant celle de saint Martial?

R. — Ce cas n'est pas tranché. Opinions différentes. Donc liberté.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE PÉRIODIQUE[1]

signalant les principales publications nouvelles intéressant le clergé et les catholiques

I

Théologie et Ecriture sainte

1° Prælectiones dogmaticæ quas in Collegio Ditton-Hall habebat Christianus Pesch. S. J.

I. *Institutiones propædeuticæ ad Sacram Theologiam.* In-8 de 416 p. : 6 fr. 75.

II. *Tractatus Dogmatici* : de Deo uno secundum naturam ; de Deo Trino secundum personas. In-8 de 380 p. : 6 fr. 25 (chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau, ou chez Lecoffre, à Paris).

2° De Deo Uno in natura et Trino in Personis. 2e volume de la Théologie dogmatique publiée par le

[1] Désormais nous donnerons tous les deux mois, dans notre numéro double, ce *Bulletin bibliographique périodique*, lequel sera fait avec le plus grand soin et pourra être d'une grande utilité pour nos abonnés.

chanoine Crosta, de Côme. In-8 de 450 p. (chez Longatti, libraire à Côme, Italie).

2 autres vol. avaient paru précédemment : le premier, *De Theologia generali*; le 2e, *De Divinis sacramentis et de Deo consummatore*. Le 4e vol., *De Verbo Incarnato*, paraîtra prochainement.

3° QUESTIONS ACTUELLES D'ECRITURE SAINTE, par le R. P. Brucker. S. J. Un vol. in-8 : 5 fr. (chez Retaux, 82, rue Bonaparte, Paris).

4° L'ANCIEN TESTAMENT DANS SES RAPPORTS AVEC LE NOUVEAU ET LA CRITIQUE MODERNE, par le cardinal Meignan, archevêque de Tours. In-8 : 7 fr. 50 (chez Lecoffre, 90, rue Bonaparte, Paris).

II

Droit canonique et liturgie

1° MEMENTO JURIS ECCLESIASTICI PUBLICI ET PRIVATI ad usum seminariorum et cleri, auctore F. Deshayes, S. Th. et J. can. doct., professore Juris can. in seminario Cenomanensi. In-18 de 750 pages, franco : 4 fr. (chez Berche et Tralin, 69, rue de Rennes, Paris).

2° COURS ABRÉGÉ DE LITURGIE ROMAINE, ou explications historiques, littérales et mystiques des cérémonies de l'Eglise, à l'usage des Séminaires (Prolegoménes, Messe, Bréviaire, Rituel, Année liturgique), par Th. Bernard, prêtre de Saint-Sulpice. 2 vol. grand in-12, prix, franco : 8 fr. (chez Berche et Tralin, 69, rue de Rennes, Paris).

III

Philosophie

1° PHILOSOPHIA SCHOLASTICA ad mentem S. Thomæ exposita, et recentioribus scientiarum inventis nuper a D. Brin, nunc a D. D. A. Farges et Barbedette, presbyteris Sancti Sulpitii. — Editio quarta penitus recognita et innovata, 2 beaux vol. in-12, prix franco : 4 fr. (chez Berche et Tralin, 69, rue de Rennes, Paris).

2° LE PRIX DE LA VIE, par M. Ollé-Laprune. In-12 de 450 pages, prix : 3 fr. 50 (chez Belin, 52, rue de Vaugirard, Paris).

3° AUTOUR DU DILETTANTISME, par l'abbé Félix Klein, maître de conférences à l'Institut catholique de Paris. Un vol. in-12 : 3 fr. (chez Lecoffre, 90, rue Bonaparte, Paris).

4° LA SCIENCE ET LA RELIGION, par Ferdinand Brunetière, de l'Académie Française, directeur de la « Revue des deux Mondes ». Un vol. petit in-18 de 125 pages, broché : 0 fr. 50 (chez Firmin Didot, 56, rue Jacob, à Paris).

5° LE BEAU DANS LA NATURE ET LE BEAU DANS LES ARTS, par M. l'abbé Gaborit, archiprêtre de la cathédrale de Nantes. 2 beaux vol. in-8 ornés de 64 gravures. 3e édition, prix, franco : 10 fr. (chez Bloud et Barral, 4, rue Madame, Paris).

IV

Ascétisme

1° RÈGLEMENT DE VIE SACERDOTALE, par P. Gontier, prêtre de Saint-Sulpice, professeur de morale au Grand-Séminaire d'Angers. Un beau vol. in-12 de 180 p., prix net : 1 fr. (chez Germain et Grassin, libraires, 40, rue du Cornet, Angers ; ou chez l'auteur, au Grand-Séminaire d'Angers).

2° EXAMEN DE CONSCIENCE à l'usage des prêtres en retraite, par le P. Berthier, M. S. In-18 de 26 p. : 5 fr. 60 le 100 (à la Salette, par Corps, Isère).

3° ECLAIRCISSEMENTS SUR LES ŒUVRES MYSTIQUES DE SAINT JEAN DE LA CROIX, par le R. P. Ludovic de Besse, capucin. In-18 : 2 fr. (chez l'auteur, 15, rue de la Santé, Paris).

4° LE RÉGIME SAUVEUR, ou la communion dans les maisons d'éducation, par le R. P. J.-M. Lambert. In-12 : 3 fr. 50 (chez Oudin, 10, rue de Mézières, à Paris).

5° EDUCATION ET VIE CHRÉTIENNE, par Mgr Laroche. In-12 : 3 fr. (chez Lanoé-Mazeau, à Nantes).

6° L'IMMORTALITÉ CHRÉTIENNE, par M. l'abbé Caron, supérieur du Petit-Séminaire de Versailles. 2e édition. In-12 : 3 fr. (chez Haton, 35, rue Bonaparte, à Paris).

7° LES AMITIÉS DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, par le R. P. Ollivier, des Frères-Prêcheurs. Un beau volume in-8 avec gravures : 9 fr. (chez Roger et Chernoviz, 7, rue des Grands-Augustins, Paris).

8° PENSÉES DU CIEL : Petite anthologie de spiritualité offerte aux âmes chrétiennes, par le R. P. Lescœur, prêtre de l'Oratoire. Un vol. in-32 : 2 fr. 50 (chez Oudin, 10, rue de Mézières, Paris).

9° LE GUIDE DE LA VIE CHRÉTIENNE, ou le *Vade mecum* du chrétien. In-32 de 730 pages ornées de filets rouges (s'adresser au procureur de Notre-Dame du Haut-Mont, Mouveaux, Nord).

10° ŒUVRES DE SAINT FRANÇOIS DE SALES. Edition complète et définitive, publiée par les soins des religieuses de la Visitation d'Annecy.

Ont paru : 1er vol., *Les Controverses* ; 2e vol., *Défense de l'Etendard de la sainte Croix*; 3e vol., *Introduction à la vie dévote*; 4e et 5e vol. *Traité de l'amour de Dieu*. Pour les souscripteurs : 6 fr. le vol. ; pour les non-souscripteurs : 8 fr. le vol. (chez Lecoffre, à Paris).

11° PLEINE DE GRACE, pour lire pendant le mois de mai, par M. l'abbé Henry Bolo. Vol. in-12 : 2 fr. 50 ; franco : 3 fr. (chez Haton, 35, rue Bonaparte, Paris).

12° LES ENFANTS, par le même (chez le même éditeur et même prix).

13° FLEURS D'HYÈRES, aux mères chrétiennes, par un ami de la jeunesse, publiées par les soins de Mgr Cassagne, chanoine prélat, ancien aumônier du Lycée Louis-le-Grand (chez Firmin Didot, 56, rue Jacob, Paris).

V

Prédication

1° LA CHARITÉ (21 conférences), par M. l'abbé Fava, aumônier du pensionnat de la Salle, à Grenoble. In-12 de 300 pages : 2 fr. 25 (chez Bloud et Barral, 4, rue Madame, Paris).

2° ORAISONS FUNÈBRES, panégyriques et discours de circonstances, par M. l'abbé Frémont, chanoine de Poitiers. In-12, franco : 3 fr. 50 (chez Berche et Tralin, 69, rue de Rennes, Paris).

2° ALLOCUTIONS ET DISCOURS, par M. l'abbé Planus, vicaire général d'Autun. In-12 : 3 fr. 50 (chez Poussielgue, 15, rue Cassette, Paris).

4° CINQUANTE-DEUX PRÔNES SUR LE DÉCALOGUE, par l'abbé Plat. In-8 : 4 fr. (chez Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris).

5° CHOIX DE PANÉGYRIQUES et plans de discours des plus célèbres orateurs contemporains en l'honneur de la V. Jeanne d'Arc, par M. l'abbé Guillermin. Un beau vol. in-8 de 382 pages, prix : 3 fr. 50 (chez Bloud et Barral, 4, rue Madame, Paris).

6° LA VIE POUR LES AUTRES, conférences par M. l'abbé P. Vignot. In-12 : 3 fr. 50 (chez Poussielgue, 15, rue Cassette, Paris).

7° ŒUVRES DU CARDINAL PIE, tome X et dernier, avec tables générales des deux derniers volumes. Un fort vol. in-8 : 7 fr. (chez Oudin, 10, rue de Mézières, Paris).

VI

Histoire et Biographie

1° LA VIERGE MARIE D'APRÈS L'ORIENT ET L'OCCIDENT, ou la France et la Russie au service et sous la protection de la Mère de Dieu, par l'abbé Crozat, curé du Touvet. In-12 : 2 fr. 50 (Isère) (chez Oudin, 10, rue de Mézières, Paris).

2° SAINT JEAN-BAPTISTE. Etude sur le précurseur, par l'abbé Planus, vicaire général d'Autun. 3e édition. Beau vol. in-12, prix franco : 3 fr. 50 (chez Berche et Tralin, 69, rue de Rennes, Paris).

3° VIE DE SAINT BERNARD, abbé de Clairvaux, par l'abbé E. Vacandard, docteur en théologie, premier au-